

Федеральное агентство по образованию  
Уральский государственный университет им. А. М. Горького  
Философский факультет

# **ГРАНИ ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОЙ НАУКИ**

**К 70-летию профессора К. Н. Любутина**

Сборник научных трудов

Екатеринбург  
2005

**Грани историко-философской науки. К 70-летию профессора К. Н. Любутина.** Сборник научных трудов / Под ред. А. В. Перцева. — Екатеринбург: Типография АТгрупп, 2005. 240 с.

ISBN 5-7525-1411-8

Научный редактор — доктор философских наук, профессор А. В. Перцев

© Коллектив авторов

© АТгрупп 2005

ISBN 5-7525-1411-8

# Содержание

Предисловие научного редактора.....	5
<b>К. Н. Любути</b> Российские версии философии марксизма: Уральская философская школа .....	6
Шутливые истории древних (фрагменты второй книги «Сатурналий» Макробия) <b>Перевод с латинского и греческого В. Т. Звиревича</b> .....	10
<b>В. В. Емельянов</b> Религиозно-идеалистическая антропология В.С.Соловьева .....	21
<b>О.Б. Ионайтис</b> С. Булгаков о Л. Фейербахе .....	33
<b>А. В. Перцев</b> Казус Ницше: две главы из будущей книги о недужном рыцаре-философе .....	37
<b>Е. С. Черепанова</b> Полемика с «великими германцами» в австрийской философии.....	54
<b>В. Д. Жукоцкий</b> Марксизм как реальность: проблема гуманистического выбора.....	66
<b>М. Н. Просекова</b> Антропологические концепции культуры за рубежом.....	77
<b>О. М. Мухутдинов</b> Идея феноменологии в ранних лекциях Хайдеггера .....	92
<b>Ю. В. Циплакова</b> Феноменология и антропология: продуктивное взаимодействие в творчестве М.Шелера .....	99
<b>В. Н. Нестерова</b> Проблема человека в испанском экзистенциализме на национальном и культурном фоне.....	111

<b>Т. В. Наумова</b> О книге И.Т. Фролова «Философия и история генетики: поиски и дискуссии» .....	123
<b>С. В. Франц</b> Развитие идей утопического социализма в России XIX – XX веков (Огарев-Герцен-Чернышевский-Плеханов) .....	135
<b>Я. Ф. Малкова</b> Формирование экзистенциальных представлений и проект «Новой философии» К.Ясперса.....	152
<b>В. Э. Степанов</b> «Оно» и ступени его объективации в иррационалистической философии З.Фрейда.....	160
<b>А. С.Гагарин</b> «Человек – это звучит...»: экзистенциалистика человека – как «крапинки на картине мироздания» (М.Монтень) и «мыслящий тростник» (Б.Паскаль).....	168
<b>Н. Б. Мельник</b> Философско-педагогические взгляды Локка и Руссо: антропологические вариации на одну тему? .....	183
<b>О.В. Сарпова</b> Влияние теории интуитивизма А. Бергсона на формирование модели исторического процесса во французской историографической школе «Анналов» .....	193
<b>А. В. Севастеенко</b> Опыт анализа личности: понятие раздвоенного «Я», нарратив воображения и идентификация .....	202
<b>Е.В. Иванова</b> К проблеме субъекта и объекта в мифологическом творчестве .....	216
<b>Ю.А.Чуркина</b> Учение о мифе в неоплатонизме: III-IV вв. н.э. ....	232



## **Предисловие научного редактора**

6 июня 1970 года в Уральском государственном университете была создана кафедра истории философии. За прошедшие с тех пор тридцать пять лет ее основатель и бессменный заведующий К.Н.Любутин воспитал многих учеников. И каждый из них продолжал развивать один из мотивов, звучавших в его научном творчестве.

Круг научных интересов профессора, доктора философских наук, академика РАЕН К.Н.Любутина всегда отличался широтой. Он начинал с изучения русской философии. Он исследовал классическую немецкую философию. Он стал одним из признанных знатоков философской антропологии в Германии. Особое внимание К.Н.Любутин всегда уделял анализу истории марксизма – от возникновения этого учения до последующего развития в различных странах и, разумеется, прежде всего, в России.

В сборнике «Грани историко-философской науки», который подготовлен кафедрой истории философии к 70-летию юбилею К.Н.Любутина, представлены работы тех его учеников, которые продолжают работать в УрГУ, а также тех, кто продолжает традиции заложенной им историко-философской школы в других городах России. Читателю нетрудно будет убедиться, что позиции авторов не совпадают. Но это – лишь следствие того внутреннего диалога, который происходит в мышлении К.Н.Любутина. Ухватив один из моментов в этом диалоге и доведя его до предельной крайности, что не свойственно учителю, ученики мэтра представляют в своих произведениях различные, а порой и противоположные грани историко-философской науки, развиваемой на Урале и в Сибири.

*Декан философского факультета УрГУ,  
доктор философских наук А.В. Перцев*

## **РОССИЙСКИЕ ВЕРСИИ ФИЛОСОФИИ МАРКСИЗМА: УРАЛЬСКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ ШКОЛА**

Большое видится на расстоянии... Правда, нынче в России процессы близкого действия – нищета, криминал, нравственная деградация – заслонили многое из прошлого и будущего. Почитаешь бойких «ельциноидов», тоскливо становится: не было у нас за 70 лет настоящей истории, не было жизни. Были только М. Горбачев и А. Яковлев, раскрывшие нам всю пустоту и мерзость российского прошлого...

Но, кажется, доставшееся от «гаранта Конституции» похмелье постепенно проходит. Российский менталитет обнаруживает, что на месте нынешнего маразма, культа жестокости и эгоизма была великая культура – советская культура, как бы ее ни обзывали: «псевдосоциалистическая», «авторитарная» и т. п. Духовная культура — от науки до поэзии. А наша детская литература? Не было и нет по сию пору такой высоконравственной, талантливой, многогранной литературы в мире.

А философия? «Бытует мнение, — пишет В.А. Лекторский, под редакцией которого вышла большая книга «Философия не кончается...», — что советские философы в лучшем случае неумные люди, а в худшем – проходимцы и апологеты власти... На самом же деле картина философской жизни в нашей стране гораздо интересней и сложнее»<sup>1</sup>. Да, было создано принудительно русское зарубежье. Но всегда были философы, находившиеся как бы вне официальной линии, идеи которых именно сегодня оказались востребованы не только российской, но и мировой философией. Глубоко прав В.А. Лекторский, говоря, что «самые популярные сегодня в мире

---

<sup>1</sup> Лекторский В.А. Предисловие//Философия не кончается...: В 2 кн. Кн.1. М., 1998. С.3.

русские философы и философствующие теоретики – это не представители русского религиозного Ренессанса начала столетия (последние из которых были высланы на «философском пароходе»), а мыслители, разработавшие свои концепции в Советской России»<sup>2</sup>.

И роль Уральской философской школы в этом не второстепенна (сам термин «Уральская философская школа» впервые употребил в конце 60-х годов чл.-корр. АН СССР Б. П. Колесников, бывший в то время ректором университета). Возьмем только одну, но вечную проблему философии – понимание самой философии, ее предмета. Как-то английский философ Э. Геллнер заметил: «Священник, потеряв свою веру, отказывается от своего призвания; философ, потеряв свою, определяет заново свой предмет»<sup>3</sup>. Потеря веры, как правило, случается в переломные периоды. Так было, например, в 1956 году, когда советские обществоведы испытали потрясение в связи с XX съездом КПСС и критикой И. Сталина. Рухнула сталинская версия философии марксизма. Вообще дело обстоит сложнее – М. Суслов поддерживал ее много лет, и она, пережив «серого кардинала», дотянула до горбачевских экспериментов.

В рамках партийной парадигмы тех лет речь могла идти, во-первых, о восстановлении той марксистской философии, которая шла от Ф. Энгельса через Г. Плеханова к В. Ленину и которая замыкалась на идеях «Анти-Дюринга». Именно она абсолютно господствовала в литературе до выхода известного «Краткого курса» (1938), в котором Сталиным была изложена иная позиция (§ 2, гл. 4).

Трактовка Энгельсом предмета философии вообще и марксистской в частности весьма противоречива. То он объявляет современный материализм вовсе и не философией, а «просто мировоззрением» и толкует о том, что от прежней философии остается формальная логика и диалектика; то возводит философию как диалектику в ранг науки о всеобщих законах движения и развития природы, человеческого общества и мышления.

Эта противоречивая позиция Энгельса оказала влияние и на соответствующие формулировки работы Ленина «Карл Маркс», где сказано, что философия марксизма есть материализм. Это именно философия. Но, оказывается, есть еще и диалектика. Это наука. О тех самых всеобщих законах.

Первым учебником, содержащим последовательную сциентистскую трактовку философии марксизма, был учебник «Диалектический материализм», подготовленный заведующим кафедрой философии Уральского государственного университета им. А. М. Горького М. Н. Руткевичем (на основе курса лекций для студентов естественных факультетов университета). Он вышел в свет в 1959 году и не только обладал необходимыми для такого рода издания учебно-методическими характеристиками, но одновременно носил характер подлинно научного исследования. В 1973 году «Диалектический материализм» в переработанном варианте вышел как курс лекций для студентов философских факультетов. Уточняя терминологию, М. Н. Руткевич дает определение, которое стало классическим и так или

<sup>2</sup> Там же. С. 4.

<sup>3</sup> Геллнер Э. Слова и вещи. М., 1962. С. 26.

иначе варьировалось у многочисленных авторов. Вот оно: «Как же следует определить предмет диалектического материализма?... Мы можем сказать, что диалектический материализм есть наука о соотношении бытия и мышления и о наиболее общих законах развития бытия и мышления. Бытие здесь понимается как материальное бытие, как природа и общество. Если учесть, что отношение мышления, как вторичного, к бытию, как первичному, тоже выступает как закон, характеризующий взаимосвязь этих основных сторон реальности, а законы диалектики являются законами развития бытия и мышления, рассматриваемых в их взаимосвязи, можно сказать еще более кратко: *наука о наиболее общих законах бытия и мышления*»<sup>4</sup>.

Сциентистская версия философии марксизма оказала существенное позитивное воздействие прежде всего на развитие естественных наук в послесталинский период как в СССР, так и в других странах.

Философам, которые раньше «плясали под дудку» партийных функционеров, а теперь бегут от марксизма и готовы осенять себя крестным знамением и стоять со свечками в церкви, я бы посоветовал посмотреть книгу известного своими фундаментальными исследованиями по истории науки американского ученого, профессора Массачусетского технологического института Лорена Грэхэма «Естествознание, философия и науки о человеческом поведении в Советском Союзе». Вот что можно найти в ней: «Современный советский диалектический материализм является впечатляющим интеллектуальным достижением. Улучшение ранних положений Энгельса, Плеханова и Ленина и развитие их в систематическую интерпретацию природы представляет собой наиболее оригинальное творение советского марксизма. Развиваемый наиболее способными его сторонниками диалектический материализм, без сомнения, есть искренняя и обоснованная попытка понять и объяснить природу. По универсальности и степени разработанности диалектико-материалистическое объяснение природы не имеет равных среди современных систем мысли... Оригинальность советского диалектического материализма в сравнении с другими областями мысли в СССР не является результатом только талантливой деятельности отдельных его представителей; она проистекает из природы классического марксизма и головокружительной скорости развития самой науки»<sup>5</sup>.

Святые слова! Правда. Но не вся. Преодоление сталинской версии философии марксизма шло как возрождение той традиции, которая восходит к Гегелю и Энгельсу, развивалась Плехановым и Лениным. О какой-либо специфике взглядов Маркса на философию сторонники этой позиции речи не вели. Вообще, господствовала такая модель: Маркс и Энгельс — это существо, у которого два туловища, но голова уж точно одна. А между тем это было далеко не так, и понимание философии Марксом существенно отличалось от понимания ее Энгельсом. И одними из первых (если не первыми) в СССР на это обстоятельство обратили внимание сотрудники кафедры истории философии Уральского университета в связи с исследованиями современной философской антропологии.

<sup>4</sup> Руткевич М.Н. Диалектический материализм. М., 1973. С.37.

<sup>5</sup> Грэхэм Л.Р. Естествознание, философия и науки о человеческом поведении в Советском Союзе. М., 1991. С. 415-418.

Ее сторонники видели в Марксе одного из своих главных предшественников. Официальная позиция, озвученная Сусловым и Федосеевым была однозначна: все это очередная, именно «антропологическая», фальсификация философии Маркса, попытка противопоставить философские взгляды Маркса Энгельсу и Ленину. Слов нет, среди «советологов» и «марксологов» той поры было немало желающих порезвиться на почве антисоветизма и антимарксизма. Но были среди них и люди типа Эриха Фромма, которые отличались исключительной личной честностью, глубоким знанием учения Маркса и творческим егоприятием.

Наше обращение к Марксу убедило в том, что главное в его философии — учение о человеке и обществе. Сам Маркс именует ее «практическим материализмом», А. Богданов — «социальным материализмом», А. Грамши — «философией практики». Во-первых, Маркс оказался тем философом, в трудах и размышлениях которого философская антропология Л. Фейербаха не только получила адекватную оценку, но, как показано в наших работах, была развернута на качественно ином уровне. В основном это связано с выяснением роли практики как субстанции общественной жизни. Конечно, дело не только в продолжении антропологической традиции, идущей от Фейербаха. «Праксиологический подход, сформулированный Марксом... был логическим завершением классического германского идеализма, стержневая идея которого интерпретировалась Марксом сначала в терминах философской антропологии и позднее была сформулирована им на языке политической экономии»<sup>6</sup>. Цитируемый автор прав только в первой части утверждения. В наших работах 70–80-х годов было показано, что в политической экономии Маркса исходное начало вовсе не человек, а «общественно определенное производство», что философская антропология Маркса и его политическая экономия опосредованы теоретической социологией. Суть дела такова: философская антропология Маркса имеет две ипостаси, учение о сущности человека и учение о его субстрате; в рамках теоретической социологии эти ипостаси получают развитие как учение о производственных, общественных отношениях в целом и учение о производительных силах. И что характерно, Маркс возвращается к антропологическому принципу в пределах теоретической социологии, когда в «Капитале» толкует о трех ступенях исторического развития (видимо, применительно к Европе прежде всего). Речь идет о ступенях становления человеческой социальности: ступень личной зависимости, ступень личной независимости, основанной на вещной зависимости, универсальное развитие человека, свободная индивидуальность (третья ступень).

Признанный знаток истории философской мысли России и СССР нидерландский ученый Эверт ван Цвирде справедливо обобщил: «Советская философия – эпизод истории русской философии и часть истории России. Будучи таковой, она не только часть исторического наследия, но также будущего в рамках традиции русской философской культуры»<sup>7</sup>.

Сложившаяся в советское время Уральская философская школа – органическая часть великой русской философской культуры. Не случайно местом проведения II Всероссийского конгресса в 1999 году был избран г.Екатеринбург (I конгресс был проведен в 1997 году в Санкт–Петербурге). Важнейшая его рекомендация – изучение российских версий марксизма, темы, которая является одной из основных тем кафедры истории философии Уральского университета.

<sup>6</sup> Водолагин А. Онтология политической воли. М., 1992. С.13.

<sup>7</sup> Цвирде Э. ван. Советская философия – идеология и служанка. Неймеген, 1994. С.627.

# ШУТЛИВЫЕ ИСТОРИИ ДРЕВНИХ

## (фрагменты второй книги «САТУРНАЛИЙ» МАКРОБИЯ)

Constantinus quoque Magnus  
iocnlos movere amavit.  
Panyasis

Перевод с латинского (и греческого)  
В. Т. Звиревича

### От переводчика

*В целом содержательные труды Макробия (IV в.) – это обсуждение разного рода историко-культурных и научно-философских вопросов, занимавших древних. Обсуждение проходит во время пиров в праздник сатурналий. В промежутке между рассмотрением серьезных вопросов участники застолья передают друг другу различные старинные шутки. Это и составляет содержание второй книги, отрывки которой представлены в данной публикации.*

*Перевод с латинского (и греческого) сделан по изданию: Macrobius. Vol. I. Leipzig: Teubner, 1970. Все вставки – дополнения переводчика, не обусловленные передачей грамматических форм, отмечены в тексте квадратными скобками; греческие слова и фразы выделены курсивом. Выпущенные листы отмечены многоточием в угловых скобках. Необходимые пояснения даны в виде именного и предметного указателей.*

**В. Т. Звиревич.**

## Макробий. Сатурналии

(2.1, 16) Всем понравилось придуманное нехмельное увеселение. И они настояли, чтобы Претекстат, начиная согласно [своему] положению, подал [в этом] пример. (2,1) Тогда он [начал так]: «Я хочу передать остроу врага, впрочем, [врага], [давно] побежденного, воспоминание о котором вызывает ликование [у] римлян. Весьма забавно пошутил Ганнибал Карфагенский, бежавший к царю Антиоху.

(2) Эта шутка была такого вот рода. Антиох показывал на поле огромные полки, которые он подготовил, намереваясь вести войну с римским народом, и выстраивал пехоту, расцвеченную серебряными и золотыми значками. Он выводил также [боевые] колесницы с серпами, и [боевых] слонов с башенками, и конницу, сверкающую удилами и чепраками, ожерельями и бляхами. И там царь, исполненный тщеславия от созерцания столь великого и столь украшенного войска, смотрит на Ганнибала и говорит: «Считаешь ли ты, что всего этого достаточно для римлян?» (3) Тогда пуниец, обыгрывая слабость и робость его великолепно вооруженных воинов, отвечает: «Я думаю, что римлянам этого вполне достаточно, даже если они самые алчные [люди]». [И] впрямь, ничто не может быть сказано [в данном случае] ни столь изящно, ни столь язвительно. [Ведь] царь спросил о численности своего войска и мнении относительно сравнения [с римлянами], [а] Ганнибал ответил о [будущей] добыче [римлян].

(4) [Вслед за ним] прибавил [красное слово] Флавиан: «У древних было священнодействие, которое звалось придорожным. В том [священнодействии] был обычай: если бы что-нибудь из кушаний оставалось, уничтожать [это] огнем. Отсюда у Катона есть шутка. Так вот, о некоем Альбидии, который проел свое добро и совсем недавно потерял в пожаре построенный у дороги дом, который у него [еще] оставался, он сказал: “Что съест он не смог, то сжег»<sup>1</sup>.

(5) Затем [высказался] Симмах: «Мать Марка Брута, Сервилия, так как получила от Цезаря, выставляющего на торги добро [осужденных] граждан, дорогое поместье за небольшие деньги, не избежала такого красного словца Цицерона: “Так вот, чтобы вы лучше были осведомлены о купленном: Сервилия приобрела это поместье, хотя была дана [всего] треть (tertia) [его стоимости]”. Ведь [надо знать, что] у Сервилии была дочь Юния Терция (Tertia), жена Гая Кассия, и в то время диктатор настолько развлекался с матерью, насколько [и] с дочерью<sup>2</sup>. Тогда общество в пересудах и насмешках порицало разнузданность старого прелюбодея, чтобы зло не стало столь значительным».

(6) После него [выступил] Цецина Альбин: «Как-то на тяжбе [своего] приятеля Планк спросил, так как хотел опровергнуть неприятного свидетеля, каким занятием он себя содержит, потому что знал [его как] сапожника. Тот по-городскому учтиво ответил: “Я обрабатываю галлу”. Это считается

<sup>1</sup> В оригинале что-то вроде аллитерации (или консонанса): quod comesset... id combussisset (сжесть).

<sup>2</sup> Об этой шутке Цицерона см.: Светоний. Божественный Юлий, 50 // Г. Светоний Транквилл. Жизнь двенадцати Цезарей. М.: Наука, 1993. С. 21. Слова Симмаха содержат намек на то, что убийцы Цезаря, Брут и Кассий, имели на то и личные мотивы.

сапожным средством, [название] которого [Планк] ловко обратил в упрек в прелюбодеянии. Ведь Планк слышал дурное в отношении замужней Мевии Галлы».

(7) [За Цециной] последовал Фурий Альбин, [рассказавший следующее]: «Дошло [до нас], будто расспрашивающим, что делал Антоний после Мутинского бегства, его приближенный ответил: “[То], что [делает] собака в Египте: пьет и бежит”. [Он сказал так], поскольку известно, что собаки в тех краях, напуганные нападением крокодилов, пьют на бегу».

(8) Затем [рассказал] Евстафий: «Так как среди первых [встретившихся] Публий увидел зловредного Муция, по обыкновению очень угрюмого, он сказал: “Или Муцию выпало что-то нехорошее, или кому-то [другому] что-нибудь хорошее”».

(9) Далее [рассказ продолжил] Авиен: «Фауст, сын Суллы, так как его сестра Фульвия в одно и то же время имела двух любовников: сына сукновала и [какого-то] Помпея, по прозвищу Пятно, сказал: “Удивляюсь, что у моей сестры есть пятно, хотя она имеет сукновала”<sup>3</sup>.

(10) Тут Евангел [уже выступил]: «У Луция Маллия, который считался лучшим живописцем в Риме, как-то обедал Сервий Гемин и сказал, так как увидел его неказистых сыновей: “[Очень уж] не одинаково [хорошо] ты, Маллий, лепишь и рисуешь”. На что Маллий ответил: “Леплю-то я в потемках, [а] рисую на свету”».

(11) Потом заговорил Евсевий: «Демосфен, [увлеченный] молвой о Лаиде, наружности которой дивилась тогда [вся] Греция, пришел [к ней], чтобы самому овладеть восхитительным предметом любви. Когда [же] он услышал, что цена одной ночи – половина таланта, удалился, сказав: “Я не покупаю за столько, чтобы [потом] не сожалеть”». <...>

(3,1) Но я удивляюсь, что все вы умолчали о шутках Цицерона, в которых он был самым толковым, как и во всем [прочем]. И если [вам] угодно, [то] я так сообщу об остротах Цицерона, какие бы [мне] доставила память, как служитель храма возвещает ответы своего божества». Затем, когда все настроились слушать, он начал так: (2) «Когда Марк Цицерон обедал у Дамасиппа и тот сказал, выставив посредственное вино: “Пейте это фалернское. Ему сорок лет”, – он ответил: “Для [своего] возраста оно хорошо сохранилось”» (5) В консульство Ватиния, которое он исполнял [всего] несколько дней, повсюду распространялась замечательная по непринужденности шутка Цицерона. “Великое чудо, – сказал он, – произошло в год [избрания] Ватиния, потому что при этом консуле не было ни зимы, ни весны. ни лета, ни осени”. Затем он ответил Ватинию, вопрошающему, отчего он затруднился прийти к нему, недомогающему, домой: “Я хотел прийти в твое консульство, да ночь мне помешала”. <...>

(6) Тот же Каниний Ребил, который был консулом [только] один день, как уже сообщил [о том] Сервий, когда взошел на ростры, он равным образом [и] вступил в почетную должность консула, и сложил [ее]. Об этом Цицерон воскликнул, радуясь всякому случаю для удачной шутки: “[Исключительно]

<sup>3</sup> Грязное платье отдавали чистить валяльщику (сукновалу). См.: Любкер Ф. Реальный словарь классических древностей. М.: Олма-Пресс, 2001. Т. 2. С. 28; Т. 3. С. 476.



*умозримым* является [наш] консул Каниний". И затем [еще добавил]: "Ребил достиг [единственно] того, чтобы [о нем] спрашивали, вместе с какими консулами он был консулом". Кроме того, он не преминул сказать: "Каниний у нас – [единственно] бодрствующий консул: он в свое консульство [ни одного] сна не увидел"<sup>4</sup>.

(7) Шуток Цицерона не терпел Помпей, [о котором] распространялась эта [вот] его острота: "Право, кого мне избегать, я знаю; за кем следовать, не знаю"<sup>5</sup>. Но и когда он прибыл к Помпею, ответил говорящим, что он поздно пришел: "Ничуть не поздно я прибыл, ибо не вижу здесь ничего, находящегося в готовности". (8) Затем он ответил Помпею, спрашивающему, где был его зять Долабелла: "[Он был] вместе с твоим тестем"<sup>6</sup>. И так как Помпей наградил перебежчика – [галла] римским гражданством, он воскликнул: "О прекраснодушный человек! Он обещает галлам чужое гражданство, [а] нам не может вернуть наше". <...>

(9) Так и на Цезаря [словно бы] скалила свои зубы язвительность Цицерона. Ведь спрошенный впервые после победы Цезаря<sup>7</sup>, почему он ошибся в выборе [сильной] партии, ответил: "Меня обмануло ношение [тоги]", – подшутив над Цезарем, который так окутылся тогой, что ходил как бы обессилевший, волоча [ее] край, так что [еще] Сулла, будто провидец, сказал Помпею: "Берегись этого мальчика, плохо накинувшего [тогу]"<sup>8</sup>.

(10) Далее, когда Лаберий, удостоившись от Цезаря в конце игр золотого кольца, следом перешел для просмотра [представления] на пустую скамью в четырнадцати [всаднических] [рядах]<sup>9</sup>, тогда как [каждый] римский всадник был унижен и прямо-[таки] оскорблен, Цицерон говорит проходящему и ищущему сидение Лаберию: "Я бы тебя поместил, если бы не сидел в тесноте", – одновременно и ему изъявив презрение и [вместе с тем] подшутив над новым сенатом, численность которого Цезарь умножил сверх дозволенного. <...>

(11) Также в другой раз Цицерон открыто осмелял легкомыслие Цезаря при выборе в сенат. Ведь когда гость [Цицерона] Публий Маллий упрасивал его, когда многие [из присутствующих] удалились, чтобы он устроил его пасынку звание декуриона, сказал: "В Риме, если ты хочешь, он будет [его] иметь; в Помпеях [это] нелегко устроить". (12) И эта [вот] его колкость не осталась в тайне. Как-то [его] поприветствовал некий Андрон, житель Лаодикеи. Когда он расспросил [его] и разузнал о причине прибытия, – а тот ответил, что он прибыл послом к Цезарю по вопросу об освобождении [своего] отечества, – так выразился о всенародном рабстве: "Если бы ты преуспел [в этом], [то] и от нас будь послом. <...>

(16) При молчании Авиена, Симмах [продолжил]: «Цицерон, я говорю,

<sup>4</sup> Эта шутка о бдительности Каниния присутствует в письме Цицерона. См.: Цицерон. Письма. М.-Л., 1951. Т. 3. С. 220–221 (DCXCVI), 584–585.

<sup>5</sup> Цицерон был противником Цезаря и в то же время утратил веру в Помпея. См.: Цицерон. Письма. М.-Л., 1950. Т. 2. С. 227–228 (CCCXXXVII), 450.

<sup>6</sup> Тестем Помпея был Цезарь.

<sup>7</sup> Победа Цезаря – окончательный разгром помпейцев в битве при Мунде (Испания) в 45 г. до н. э.

<sup>8</sup> Предостережение Суллы о плохо подпоясанном юнце см.: Светоний. Божественный Юлий. 45, 3.

<sup>9</sup> В театре всадникам отводилось четырнадцать рядов.

так как его зять Писон ходил очень изнеженно, а дочь очень стремительно, сказал дочери: “Ходи, как мужчина”<sup>10</sup>.<...> Впрочем, продолжал, Авием, чтобы я дольше не задерживал тебя, жаждущего высказаться».

(4, 1) И тот [начал]: «Август Цезарь, говорю, любил шутки, однако при полном уважении достоинства и стыдливости, и чтобы [при этом] не пасть до [уровня] шута. (2) Он написал трагедию “Аякс” и ее же уничтожил, потому что [она] ему не понравилась. После этого сочинитель трагедий Луций Варий спросил его, что совершил его Аякс. И он ответил: “Он полег ради кольчуги”<sup>11</sup>. (3) Также Август, так как некто робкий подносил ему прошение и то протягивал руку, то отводил [ее], сказал: “Ты думаешь, что даешь асс слону”? (4) А также, так как Пакувий Тавр просил у него конгиарий и говорил, что люди повсюду уже болтают, будто он дал ему немалые деньги, [Август] сказал: “Да ты [этому] не верь”. (5) Другого [человека], отстраненного от командования конным отрядом и притом еще требующего жалованье, говоря: “Не ради наживы я прошу дать его мне, но чтобы казалось, будто по твоему решению я получил слишком мало и тогда сложил [с себя] должность”, – он сразил такой остротой: “Ты при всех утверждай, что [его] получил, а я не стану отрицать, что [его] дал”.

(6) Известна его же учтивая шутка в отношении Херенния, юноши, предававшегося порокам. Так как [Август] приказал выслать его из лагеря, и тот, упрямившись [оставить], обратился [к нему] с такой мольбой: “Как [же] я возвращусь в родные места? Что я скажу своему отцу?” – Он ответил: “Скажи [ему], что я тебе не понравился”. (7) [А] [воина], раненного в походе камнем и обезображенного значительной раной на лбу, но [уж] слишком перевозносящего свои дела, он мягко пожурил так: “Все же, когда ты побежишь, – сказал, – никогда не оглядывайся назад (post te)”. (8) [И также] Гальбе, – чье тело было обезображено горбом, – ведущему у него дела и часто говорящему: “Поправь меня, если ты что-нибудь осуждаешь”, – ответил: “Я могу тебя поучать, исправить не могу”.

(9) Так как многие [люди] получали оправдание [в суде], когда обвинителем был Север Кассий, и [так как] зодчий форума Августа долго оттягивал осмотр (expectationem) сооружения, он так пошутил: “Я хотел бы, чтобы Кассий обвинял и мой форум”. (10) Так как Веттий выпалал памятник отцу, Август сказал: “[Вот] это – поистине почтить (colere) память отца”<sup>12</sup> (11) Так как он услышал, что среди мальчиков двухлеток, которых приказал истребить в Сирии царь иудеев Ирод, оказался даже его сын, сказал: “Лучше [уж] быть свиньей Ирода, чем [его] сыном”. <...>

(13) [Однажды] кто-то встретил его обедом, довольно бедным и как бы повседневным: ведь он не отказывал почти никому, приглашавшему его. Уходя тогда после еды, небогатой и без какой-либо [красивой] посуды, он шепнул говорящему “прощай” только это: “Не думал, что я настолько знаком с тобой”. (14) Так как он жаловался на темный [цвет] тирского

<sup>10</sup> Употребляемое здесь слово vir означает также «муж», так что шутка подразумевает несообразность походки мужа мужской походке.

<sup>11</sup> Ахейский герой Аякс Телемонид покончил с собой от обиды, что ему не присудили доспехи Ахилла.

<sup>12</sup> Шутка построена на том, что среди значений слова colere есть значения «возделывать, обрабатывать землю, пашню» и «почитать, поклоняться».

пурпура, который приказал купить, продавец сказал [ему]: “Подними [ткань] повыше и посмотри”. [Тут] [Август] разразился такой шуткой: “Что? Я стану прогуливать по крыше, чтобы римский народ говорил, что я хорошо одет?” (15) Своему номенклатору, на забывчивость которого он [обыкновенно] жаловался, вопрошающему: “Неужели ты поручаешь [мне дело] на форуме?” – сказал: “Возьми рекомендательные [списки] (commendaticias), так как ты там никого не знаешь”.

(16) Что касается Ватиния, он изрядно прыгал в своем раннем возрасте. [В старости] разбитый подагрой, он хотел, однако, выглядеть [так], будто недуг уже преодолел и хвалился, что он проходит тысячу шагов. Цезарь [Август] сказал ему “Я не удивляюсь [этому]. Дни-[то] [твои] куда как долгие”. (17) Когда ему сообщили о значительной величине долга, которую скрыл какой-то римский всадник, возросшей (excedentem) в двести раз [за время], пока он жил, [Август] приказал купить ему на распродаже его [имущества] постельный тюфяк и для изумляющихся [этому] решению прибавил такое соображение: “Тюфяк, на котором он мог [спокойно] спать, хотя столько был должен, нужно приобрести для [безмятежного] сна”. <...>

(19) [Впрочем], в отношении Августа я обыкновенно больше изумляюсь [тому], какие шутки он переносил, чем [тому], какие он сам произносил, потому что большей похвалы заслуживает терпимость [к шуткам], чем [само] красное словцо, так как она весьма невозмутимо переносит каким-либо образом даже [нечто] более неприятное, чем шутки. (20) Известна язвительная шутка какого-то провинциала. В Рим прибыл [молодой человек], очень похожий на Цезаря [Августа], и обратился на себя [внимание] всех ротозеев. Август приказал привести к нему [этого] человека и спросил [его], представшего перед глазами, таким образом: “Скажи мне, юноша, была [ли] когда-нибудь твоя мать в Риме?” Тот отрицал [это] и, не сдержавшись, прибавил: “Но [зато] мой отец часто [бывал]”. (21) Поллион, так как Август написал на него фесценнины, [а это было] во времена триумвиров, сказал: “Но я молчу. Не легко ведь написать [фесценнины] на того, кто может объявить [тебя] вне закона”. (22) Римский всадник Курций, утопающий в роскоши, так как на пиршестве [у] Цезаря [Августа] взял тощего дрозда, спросил, позволит ли он отпустить [его]. Принцепс ответил [вопросом на вопрос]: “Почему бы не позволить?” [Тогда] тот немедленно бросил [дрозда] через окошко. (23) Август заплатил долг какого-то любимого сенатора, не спросив у него [и] начислив в сорок раз [больше занятого]. Но тот вместо выражения благодарности написал ему только [вот] это: “[А] мне ничего [ты не заплатил]”. (24) Его вольноотпущенник Лициний обыкновенно приносил приступающему к делам патрону много денег. Последовав этому обычаю, он пообещал сто [монет] по записке, в которой часть добавленной пометки о нехватке денег продолжалась сверху, хотя внизу пустовало место. Воспользовавшийся случаем, Цезарь [Август] своей рукой, старательно заполнив [оставшийся] промежуток и достигнув сходства букв, присоединил к прежнему [числу] другое, [увеличившее его] на сто, и получил [у него] удвоенное количество, так как вольноотпущенник не подал виду. После этого он, когда было начато другое предприятие, мягко упрекнул Цезаря

[Августа] за его поступок, передав [ему] такую записку: “Приношу тебе, господин, для расходов на новое дело [то], что [тебе] померещится”.

(25) Удивительна и похвальна также выдержка Августа – цензора. Принцепс обвинял [какого-то] римского всадника, будто бы он преуменьшил свои средства. Но тот прилюдно доказал, что он [их] [даже] преувеличил. Вскоре он вменил ему же в вину, что он при заключении брака не следовал законам. Тот [в ответ на обвинение] сказал, что у него есть жена и трое детей. [И] затем прибавил: “Впредь, Цезарь, когда ты ведешь следствие о честных людях, поручай [его] [тоже] честным [людям]”. (26) Еще он перенес не только своеволие, но и сумасбродство [некоего] воина. В какой-то [своей] усадьбе он проводил беспокойные ночи, так как его сон нарушал непрерывный крик совы. [Один] воин, опытный в птицеводстве, озабочился поймать сову и принес [ее] [Августу] в надежде на огромную награду. Похвалив [воина], император приказал дать [ему] тысячу [мелких] монет. [Недовольный], тот дерзко сказал: “Я очень хочу, чтобы [она] жила”, – и отпустил птицу. Кто бы не удивился [тому], что строптивый воин ушел, [так и] не рассердив Цезаря? (27) Ветеран, так как в указанный ему день он отвечал по иску (*periclitaretur*), пришел в приемную (*in publico*) к Цезарю [Августу] и просил ему помочь. Тот без задержки дал защитника, которого выбрал из своего сопровождения, и поручил ему тяжущегося. [И тут] ветеран гаркнул: “Но я-[то], Цезарь, когда ты подвергался опасности в Актийской битве, не искал [себе] заместителя, а сам [лично] сражался за тебя”, – и открыл глубокие рубцы. Цезарь [Август] покраснел и [сам] пошел [в суд] в качестве защитника, чтобы не показаться не только высокомерным, но еще и неблагодарным. (28) Среди обеда он был восхищен оркестрантами работорговца Торония Флакка и одарил их зерном, хотя в отношении других музыкантов был щедр на деньги. И их же Тороний потом так соответственно (*aeque*) оправдал перед Цезарем Августом, не находящим [их] на обеде: “Они у мельницы находятся”.

(29) Величественным возвращался [Август] после Актийской победы. Из среды приветствующих подбежал к нему [человек], держащий ворона, которого он научил говорить: “Да здравствует Цезарь, победитель император!” Изумленный Цезарь [Август] купил любезную птицу за двадцать тысяч сестерциев. Товарищ [этого] затейника, которому ничего не досталось от тех щедрот, твердил Цезарю, что у того есть [еще] и другой ворон. Он упросил его, чтобы [затейника] заставили принести [птицу]. Принесенный [второй] [ворон] произнес слова, которым он научился: “Да здравствует победитель император Антоний!” Ницуть особенно (*sat*) не раздраженный, [Август] повелел, чтобы тот поделился дарованным с приятелем.

(30) Поприветствованный подобным [же] образом попугаем, Август приказал купить [и] его. Подивившись также на [приветствие] сороки, он ее тоже выкупил [у хозяина]. [Этот] пример побудил бедного сапожника обучать ворона точно такому же поздравлению. Сильно утомленный, он имел обыкновение часто говорить молчащей птице: “Пропали [даром] труд и затраты”. Как-то ворон все же начал выговаривать подказанное приветствие. Услышав его, пока проходил [мимо], Август ответил: “Дома у

меня достаточно таких поздравителей”. [Но] у ворона осталось в памяти и то, что он обычно слышал от жалующегося господина, так что он присовокупил: “Пропали [даром] труд и затраты”. При этом Цезарь [Август] засмеялся и приказал купить птицу [за столько], за сколько до этого он не покупал ни одну [другую птицу]. (31) Спускающемуся с Палатия Цезарю [Августу] [какой-то] гречишка обычно протягивал какую-нибудь воздающую почести эпиграмму. Так как он часто делал это безуспешно, и [так как] Август увидел, что он опять намеревается сделать то же самое, нацарапал на листе своей рукой короткую греческую эпиграмму [и] затем послал [ее] [гречишке], идущему ему навстречу. Тот по прочтении стал хвалить, настолько выражать восхищение голосом, насколько [и] мимикой. И когда он подошел к креслу [Августа], достал, опустив руку в тощий кошелек, несколько денариев, чтобы дать их принцепсу. [Все это] сопровождали такие слова: *“Клянусь твоим счастьем, Севаст! Если бы я имел больше, больше бы дал”*. Когда последовал общий смех, Цезарь [Август] позвал казначея и приказал насчитать гречишке сто тысяч сестерциев.

(5,1) [А] вы хотите, чтобы мы поведали о каких-нибудь островах еще и его дочери Юлии? <...>

(5) Она пришла к нему в очень неподобающем одеянии и натолкнулась на хмурый взгляд отца. На следующий день она изменила покрой своего наряда и обняла повеселевшего отца, так как [ее одежда] обрела строгость. И он, который накануне сдерживал свою печаль, [теперь] [уже] не смог сдерживать радость и сказал: “Насколько более достоин одобрения этот наряд на дочери Августа!” [И все же] Юлия не упустила [случая] сказать в свою защиту: “Сегодня-то я оделась для отца, а вчера одевалась для мужа”. (6) Известно [о ней] и другое. На представлениях гладиаторов Ливия и Юлия обратили на себя [внимание] народа [из-за] несходства [их] свиты: тогда как Ливию окружали основательные мужчины, ту обступила толпа юношей, и притом развязных. Отец указал [ей] [на это] в записке, чтобы она поняла, насколько [велика] разница [в свите] у двух первых женщин [государства]. [В ответ] она изящно написала: “Вместе со мной и они состарятся”.

(7) Соответственно, по достижении зрелого возраста у Юлии начали появляться седые [волосы], которые она убирала по обыкновению тайно. Как-то (aliquando) внезапный приход отца застал врасплох парикмахерш (ornatrices) [Юлии]. Август не подал вида, что заметил на их одежде седые [волосы], и, потянув время в разных разговорах, перевел беседу на возраст и спросил дочь, какой бы она предпочла быть по прошествии нескольких лет: седой или лысой. И так как она ответила: “Я предпочитаю, отец, быть седой”, – он так упрекнул ее за обман: “Почему же [тогда] эти [твои парикмахерши] столь поспешно делают тебя лысой?”

(8) Также когда Юлия выслушала [одного] откровенного (gravem) друга, убеждающего [ее], что она сделает очень хорошо, если возьмет себе за образец отцовскую бережливость, сказала: “Он забывает, что он – Цезарь, [а] я помню, что я – дочь Цезаря”. (9) И так как наперсники [ее] безобразий удивлялись, каким [это] образом она, сплошь и рядом допускавшая обладание собой, рожала детей, похожих на Агриппу, сказала: “Ведь я никогда не беру пассажира, если корабль не загружен”. <...>

(6, 1) Но я хотел бы возвратиться от женщин к мужчинам и от игривых шуток – к пристойным. [Так вот], знаток права Касцелий пользовался уважением за необыкновенно изысканное остроумие и благородство. Но особенно стала известной такая его шутка. Ватиний, заброшенный народом камнями, когда он устраивал гладиаторские состязания, добился [того], чтобы эдилы объявили: пусть никто не позволяет себе бросать на арену [ничего], кроме фруктов. Случайно спрошенный в эти дни кем-то [о том], считалась ли бы сосновая шишка фруктом, Касцелий ответил: “Если ты намерен бросить [ее] в Ватиния, [то] она, [без сомнения], – фрукт”. (2) Затем, передают, он [так] ответил купцу, спрашивающему [его], каким образом ему разделить корабль с компаньоном: “Если ты поделишь корабль, [то] [его] не будет ни у тебя, ни у [твоего] компаньона”.

(3) О славном красноречии Гальбе, которого портило телосложение (*habitus... corporis*), как я раньше сказал, распространяли [такое] высказывание Марка Лоллия: “У дарования Гальбы неподходящее обиталище (*habitat*)”. (4) Над тем же Гальбой очень едко посмеялся грамматик Орбилий. Орбилий выступил свидетелем против [какого-то] обвиняемого. Гальба, умолчав о его занятии, спросил его, чтобы сбить с толку: “Чем из искусств ты занимаешься?” [На что] он ответил: “Я обыкновенно растираю горы на солнце”.

(5) Так как Гай Цезарь приказал выдать всем (*aliis*), кто забавлялся вместе с ним мячом, по сто сестерциев, [и лишь] одному Луцию Цецилию – пятьдесят, тот сказал: “За что? [Разве] я играю одной рукой?”<...>

## ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

*Август (греч. Севаст) Цезарь (Цезарь Август)* – римский император (I в. до н. э.).  
*Авиен* – латинский поэт IV в. н. э., персонаж «Сатурналий»\*. Есть мнение, что под этим именем выведен баснописец Авиан (IV в. н. э.).

*Агриппа, Марк Випсаний* – зять Августа.

*Актийская битва, победа* – Актий (Акция), мыс и город на берегу Амбракского залива (Балканская Греция), близ которого флот Августа одержал победу над силами Антония.

*Анtioх III Великий* – сирийский царь (III – II вв. до н. э.), потерпел поражение в войне с римлянами и заплатил им дань.

*Антоний, Марк* – соперник Августа за власть в Риме; окончательно был разбит в Актийской битве.

*Аякс* (греч. Эант) Большой – мифический герой, участник Троянской войны.

*Брут, Марк Юний* – организатор убийства Цезаря.

*Ватиний, Публий* – римский государственный деятель I в. до н. э.

*Веттий* (Вектий), Луций – римский политический деятель I в. до н. э.

*Ганнибал Карфагенский* – полководец II в. до н. э., воевал с Римом (II Пуническая война).

*Дамасипп, Лициний* – римский любитель искусства (I в. до н. э.).

*Демосфен* – афинский оратор (IV в. до н. э.).

*Евангел* – один из участников пира «Сатурналий», критик.

*Евсевий* – греческий ритор, персонаж «Сатурналий».

*Евстафий* – философ-неоплатоник, современник Макробия, выведен в «Сатурналиях».

*Катон Цензор* (или Старший), Марк Порций – римский государственный деятель, консерватор (III в. до н. э.).

*Лаберий Децим* – поэт-мимограф (I в. до н. э.).

*Лаида* – гетера из Сицилии.

*Лаодикея* – приморский город в Сирии.

*Ливия Друзилла* – жена Августа.

*Лоллий, Марк* – государственный деятель, фаворит Августа.

*Мутинское бегство* – отступление Антония после поражения от войск сената и Августа у города Мутины (в долине реки По) в 43 г. до н. э.

*Пакувий Тавр, Секст* – римское должностное лицо времен Августа.

*Палатий* (Палатин) – холм в Риме, где находился дворец Августа.

*Планк, Луций Мунатий* – близкий человек Августа, цензор.

*Поллион, Гай Азиний* – политик и писатель, сторонник Цезаря и Августа.

*Помпеи* – город в Кампании, около которого была усадьба Цицерона.

*Помпей Великий, Гней* – римский государственный деятель, боролся с Цезарем за власть в Риме (I в. до н. э.).

*Претекстат, Веттий* – общественно-политический деятель IV в. н. э., распорядитель застолья в «Сатурналиях».

*Сервий Маер Хонорат* – известный в IV в. н. э. комментатор Вергилия, участник пира в «Сатурналиях».

*Симмах, Квинт Аврелий* – государственный деятель и писатель (IV в. н. э.), персонаж «Сатурналий».

*Страбон*, возможно, Марк Титий – сподвижник Августа.

*Сулла, Луций Корнелий* – римский политический деятель, диктатор (II – I вв. до н. э.).

*Флавиан, Вирий Никомах* – государственный деятель и писатель, действующее лицо «Сатурналий».

*Фурий Альбин* – персонаж «Сатурналий»; возможно, ему соответствует префект Рима Руфий Альбин (конец IV в. до н. э.).

*Цезарь, Гай Юлий* – политик, полководец и писатель; получил диктатуру в Риме; убит в результате заговора в 44 г. до н. э.

*Цецилий Метелл, Луций* – народный трибун, противник Цезаря.

*Цецина Альбин* – действующее лицо «Сатурналий»; ему, возможно, соответствует реальное лицо: понтифик Публий Цеоний Альфин.

*Цицерон, Марк Туллий* – римский политический деятель и писатель (I в. до н. э.).

## ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

**Асс** – медная римская монета.

**Вольноотпущенники** – рабы, отпущенные на свободу актом освобождения; часто они продолжали служить своим бывшим господам как патронам (покровителям).

**Всадники римские** – сословие с определенным имущественным цензом, превратившееся в торгово-финансовую аристократию Рима; вместе с сенаторами были правящим классом.

**Галла** – чернильный орех.

**Галлы** – римское название жителей на территории современной Франции (кельтов).

**Диктатор** – в римском государстве должностное лицо с чрезвычайными полномочиями, назначавшееся на определенный срок, а в случае Суллы и Юлия Цезаря – бессрочно.

**Конгиарий** – продуктовый паек, замененный впоследствии денежной выплатой.

**Консул** – глава Римской республики, избиравшийся на 1 год.

**Мим** – шутовская комедия, написанная ямбом (мимиямб); актер, разыгрывающий ее с помощью жестикуляции и танца.

**Номенклатор** – раб, сообщающий господину имена (nomina) граждан и домохозяев, названия кушаний.

**Принцепс** – первый в списке сенаторов; в данном случае это относится к Августу, начиная с которого «принцепс» – это титул императора.

**Пуниец** – римское название карфагенских финикийцев.

**Пурпур** (тирский) – ткань, окрашенная в багряный цвет; наилучшим считался пурпур, изготовленный в Тире (приморский город в Финикии).

**Ростры** – трибуна, украшенная носами (rostra) вражеских кораблей.

**Священнодействие придорожное** (propter viam) – речь идет, возможно, о жертвоприношении ларам, покровительствующим путешественникам (Lares viales).

**Сенат** – совет старейшин в Риме; фактически осуществлял руководство государством.

**Сестерций** – бронзовая (или латунная) римская монета.

**Талант** – самая крупная единица денежного измерения (не монета!) в Греции; денежная сумма в 6 тысяч драхм (серебряных монет).

**Тога** – мужская верхняя накидка из белой шерсти.

**Фалернское** – лучший сорт итальянских вин из Кампании.

**Фесценнины** – шуточные стихи, возникшие из обычая шуточных народных песен местечка Фесценния в Этрурии.

**Форум** – площадь города как центр политической и культурной жизни, в частности, Римский форум; форум Августа примыкал к Римскому форуму.

**Цензор** – римское должностное лицо, проводившее ценз и ревизию списков всадников и сенаторов и следившее за нравственным обликом граждан.

**Эдил** – должностное лицо, наблюдающее за городским хозяйством.



## **РЕЛИГИОЗНО-ИДЕАЛИСТИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ В.С. СОЛОВЬЕВА**

Владимир Сергеевич Соловьев (1853–1900) – создатель философии всеединства — гениально совместил в своем творчестве антропологические искания всей предшествующей отечественной и западной философии и, одновременно, определил многие черты последующих, связанных с философской антропологией, школ русской философии.

Предшествующая философия в разработке проблемы человека не удовлетворяла русского философа. Рационализм, являясь важнейшим этапом развития европейской философии, утвердил представление о человеке как «свободно-разумной личности», но при этом были поправлены «права материи». Натуралистическая и материалистическая философия «восстановила и развила значение материального начала в мире и человеке». В материалистических школах человек «полюбил и познал материальную природу как нечто свое близкое и родное – развитие материализма и натурализма составляет такую же заслугу философии, как и развитие рационализма, в котором человек узнал и определил силы своего разумно-свободного духа»<sup>1</sup>. Однако и рационализм, и материализм как теоретическая философия Нового времени оказались односторонними, поскольку не смогли понять, что «рядом с миром вечных и неизменных образов предметного бытия и познания существует другая, изменчивая, волнующая действительность – субъективный мир хотения, деятельности и жизни человеческой. Рядом с теоретическим вопросом: что есть? существует вопрос практический: что должно быть? т.е. чего мне хотеть, что делать, во что и из-за чего жить. На этот вопрос теоретическая философия по существу своему не могла дать никакого ответа»<sup>2</sup>. Задача современной философии, считает Соловьев, – соединить противоположности и разорванность отвлеченного рационализма и эмпиризма, связав их с сущим в его абсолютности. Такая философия должна быть антропологической.

<sup>1</sup> Соловьев В.С. Собр. соч.: В 10 т. СПб., 1911-1914. Т.1. С. 411.

<sup>2</sup> Там же. С.411.

Привсей религиозной ориентации философских построений В.С. Соловьева именно человек представляет центральный элемент бытия, культуры, истории, высший смысл богочеловеческого процесса. Он одновременно и божество и ничтожество: «Человек совмещает в себе всевозможные противоположности, которые все сводятся к одной великой противоположности между безусловным и условным, между абсолютной и вечной сущностью и преходящим явлением или видимостью. Человек есть вместе и божество и ничтожество»<sup>3</sup>. Соответственно этому положению, определялась и задача философии: «Философия, осуществляя собственно человеческое начало в человеке, тем самым служит и божественному и материальному началам, вводя и того и другого в форму свободной человечности»<sup>4</sup>.

Выстраивая новую богочеловеческую концепцию антропологии, философ проанализировал все предшествующие религиозные и философские, далекие от религии, представления о человеке и пришел к выводу об их недостаточности. Он считает, что в новом основанном принципе всеединства философии должны быть объединены вера в Бога и вера в человека. «Старая традиционная форма религии, – пишет В.С. Соловьев, – исходит из веры в Бога, но не проводит этой веры до конца. Современная безрелигиозная цивилизация исходит из веры в человека, но и она остается непоследовательной, – не проводит своей веры до конца; последовательно же проведенные и до конца осуществленные обе эти веры – вера в Бога и вера в человека – сходятся в единой полной и всецелой истине Богочеловечества»<sup>5</sup>.

Религия, в центре которой единство человека и Бога, философия всеединства стали предметом научных интересов русского философа, о чем он прямо заявлял: «Своего учения не имею; но ввиду распространения вредных подделок христианства считаю своим долгом с разных сторон, в разных формах и по разным поводам выяснить основную идею христианства – идею царства Божия, как полноту человеческой жизни не только индивидуальной, но и социальной и политической, воссоединяемой чрез Христа с полнотой Божества»<sup>6</sup>.

Метафизическим основанием религиозно-идеалистической антропологии В.С. Соловьева является его учение о сущем, Абсолюте и бытии. Абсолютное – это всеобъемлющее начало философии всеединства, оно – «всеединное сущее». Бог, являющийся последней основой всякого бытия. В онтологии Абсолютное – субстанциональное начало, в гносеологии – истина, в этике – благо, в эстетике – красота. Оно – Единое, и в нем заключено «все». Абсолютное соотносится с Космосом, они «единосущны».

Абсолютное не может иметь определений. Оно дается нам непосредственно, как пишет Соловьев, «глубже всякого определенного чувства, представления и воли лежит в нас непосредственное ощущение абсолютной действительности»<sup>7</sup>.

<sup>3</sup> Соловьев В.С. Собр. соч. Т. III. Спб., Б.г. С. 121.

<sup>4</sup> Там же. Т. VI. С. 386.

<sup>5</sup> Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 1. С. 27.

<sup>6</sup> Цит. по: Апостолов Л. Владимир Сергеевич Соловьев, великий философ земли русской. Тифлис, 1909. С. 52.

<sup>7</sup> Соловьев В.С. Собр. соч.: В 10 т. Т. 1. С. 347.

Абсолютное есть одновременно «ничто» и «все»: как «ничто» оно не есть что-либо, не сводится к отдельному, а как «все» оно определяет, обнимает собой все сущее. Абсолютное, таким образом, выступает в качестве «всеединства», оно едино в себе самом и одновременно все во всем.

Абсолютное (Бог) в философии всеединства распадается на абсолютное сущее и абсолютное становящееся. Абсолютное сущее – это собственно всеединое, являющееся обладателем «силы бытия», возможностью действительности. Абсолютное сущее представляется Соловьеву своеобразным организмом, обладающим двумя центрами. Первый центр – действующее начало безусловного единства, сводящее множество элементов к самому себе. Это начало свободно от каких-либо форм, свободно от бытия, оно лишь их потенция.

Второй центр – производящее начало, сводящее множественность форм к единому основанию. Оно означает единство в явлении, оно не бытие, а его образ, идея, проникнутая началом божественного единства. Оба начала в Абсолюте и противоположны и едины как порождающее и порождаемое. Таким образом, есть Абсолютное (Сущее) и Сущность как необходимость, идея бытия.

Бытие «есть проявление сущего или его отношение к другому. Таким образом, всякое бытие относительно, безусловно только сущее... Сущее есть являющееся, а бытие есть явление»<sup>8</sup>. Бытие двояко, это и идеальное бытие, или сущность, идея, первоматерия, и реальное бытие, или природа. «Поскольку бытие определяется сущим, оно есть его природа... Поскольку сущность определяется сущим – она есть его идея»<sup>9</sup>.

Таким образом, Абсолютное (Сущее, Бог) имеет свое другое бытие (сущность). Через отношение к бытию сущее утверждает себя, т.е. сущность определенным образом отражает свое содержание как единство в бытии.

Это осуществление сущего в бытии Соловьев называет Логосом. У Логоса – три ипостаси: Логос скрытый, внутренний; Логос открытый, проявивший себя, и Логос конкретный (Христос). Конкретный Логос имеет и другое название – София: «Как сущий, различаясь от своей идеи, вместе с тем есть одно с нею, так же и Логос, различаясь от Софии, внутренне соединен с ней. София... проникнута началом... единства. Осуществляющий в себе или носящий это единство Христос, как цельный божественный организм – универсальный и индивидуальный вместе – есть Логос и София»<sup>10</sup>.

Сущее, сущность и бытие определяют систему категорий философии всеединства, а именно: сущее порождает триаду дух – ум – душа;

сущность представляется как благо – истина – красота; бытие раскрывается как воля – представление – чувство.

Абсолютное в философии всеединства не мыслится вне мира, оно с ним связано. В философии всеединства Абсолютное сущее производит, творит бытие, природу, но не переходит в нее полностью. Этот акт превращения Абсолютного в мир вещей и явлений происходит путем «отпадения» «мировой души», Софии (которая есть идеальный образ бытия) от Абсолюта.

<sup>8</sup> Там же. С.135.

<sup>9</sup> Там же. Т.2. С.99.

<sup>10</sup> Там же. Т.3. С.106.

Философ утверждает: «Свободным актом мировой души объединяемый ею мир отпал от Божества и распался сам в себе на множество враждующих элементов. Длинным родом свободных актов все это возрастающее множество должно примириться с собою и с Богом и возродиться в форме абсолютного организма»<sup>11</sup>.

«Мировая душа» не забывает об отпавшем природном хаосе, она организует его «эволюцию», «собираение», развитие и преемственность в пяти царствах: минеральном, растительном, животном, человеческом, в котором человечество осознает идею безусловного совершенства Абсолютного, и Божьем, где человечество стремится эту идею осуществить, т.е. снова воссоединить мир с Богом. Таким образом, мировой процесс – это процесс космогонический, где «мировая душа» соединяется с отпавшим миром внешним образом, подготавливает следующую ступень этого процесса – теогонический процесс, где собственно и происходит это слияние, внутреннее единение Бога и природы, представленной человеком и его сознанием.

Из данных утверждений следует, что русский философ придерживается идеалистической точки зрения, по которой все царства едины, и единство это не в материальности, а в Боге, Абсолютном сущем. Эта псевдозволюционная концепция носит телеологический и преформистский характер. Для Соловьева «причина изменения, идея и цель его» изначально заключаются в Абсолютном сущем, в Боге, поскольку иерархическая соподчиненность царств направлена к единой цели – осуществлению Царства Божия.

Материальный мир, утверждает философ, состоит из разнообразных атомов, каждый из которых есть одновременно монада, обладающая индивидуальностью. Эта индивидуальность определяется идеей, носителем которой выступает атом-монада. Идеи находятся в иерархической соподчиненности. Высшей идеей, объединяющей все остальные, является «мировая душа», всеединое.

Соловьев различает идею как предмет, т.е. некоторое представление вовне, и идею как субъект, т.е. некоторая особенная действительность, возможность «быть самостоятельным центром для себя... следовательно, обладать самосознанием или личностью»<sup>12</sup>. Таким образом, в философии всеединства всё – от атома до Абсолюта (Бога) – есть существо, т.е. идея и личность.

Абсолютное становящееся обладает весьма важным свойством: «...будучи основанием... всего относительно бытия, будучи в этом качестве душою мира», Абсолютное становящееся «впервые получает собственную внутреннюю действительность, находит себя... в человеке»<sup>13</sup>. Бог как «душа мира» в определенной степени зависит от человека, поскольку воплощается в нем и «вследствие этого может быть действительным в своей абсолютности»<sup>14</sup>, т.е. без человека не может завершиться творение Царства Божия. «Человек дорог Богу не как страдательное орудие Его воли, – пишет Соловьев, – таких орудий довольно и в мире физическом, а как добровольный союзник

<sup>11</sup> Там же. С.147.

<sup>12</sup> Там же. С.64.

<sup>13</sup> Там же. Т.2. С.319.

<sup>14</sup> Там же. С.302.

и соучастник Его всемирного дела. Это соучастие человеческое непременно входит в самую цель Божьего действия в мире, ибо если бы эта цель мыслима была без деятельности человека, то она была бы уже от века достигнута<sup>15</sup>. Бог всегда рядом с человеком.

*Да! С нами Бог, – не там, в шатре лазурном,  
Не за пределами бесчисленных миров,  
Не в злом огне и не в дыханье бурном,  
И не в уснувшей памяти веков.  
Он здесь, теперь, – средь суеты случайной.  
В потоке мутном жизненных тревог.  
Владеешь ты всерадостною тайной  
Бессильно зло; мы вечны; с нами Бог!*<sup>16</sup>.

Наряду с Абсолютным сущим Вл. Соловьев допускает «существо», которое также абсолютно, но не тождественно всеединому. «Этим существом является человек, который сочетает в себе два существенных элемента: во-первых, он имеет божественный элемент, всеединство, как свою вечную потенцию, постепенно переходящую в действительность, с другой стороны, он имеет в себе то, небожественное, то частное, не все, природный или материальный элемент, в силу которого он не есть всеединое, а только становится им»<sup>17</sup>.

В природном мире «божественный элемент мировой души» «существует только потенциально в слепом бессознательном стремлении; в человеке он получает идеальную действительность, постоянно реализуемую». Таким образом, Бог – абсолютное сущее, человек – абсолютное становящееся, и полная истина может быть выражена, считает Вл. Соловьев, словом «Богочеловечество»<sup>18</sup>. Но при этом он особо подчеркивает, что нужно отличать процесс «человекобожеский», когда человек как бы подготавливается к встрече с Богом, от «богочеловеческого», когда эта встреча происходит. Оба эти процесса связаны друг с другом: «Процесс всемирного совершенствования, будучи богочеловеческим, необходимо есть и богоматериальный»<sup>19</sup>. Однако в этой связи определяющим является процесс богочеловеческий. Философ настаивает: «Человеческая жизнь должна быть внутренне собрана, объединена и освящена действием Божиим и превращена таким образом в жизнь богочеловеческую. И сущность дела, и принцип благочестия требуют при этом, чтобы перерождение начиналось сверху, от Бога, чтобы его основание было действием благодати, а не естественной воли человеческой, отдельно взятой, – требуется, чтобы процесс был богочеловеческим, а не человекобожеским»<sup>20</sup>.

Человекобожеский, а затем и богочеловеческий процесс, определяя этапы развития божественной идеи, связан не с отдельной личностью, а человечеством в целом. Поскольку «целое первее своих частей, и предполагается ими, то первичная реальность есть человечество, а не

<sup>15</sup> Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. М., 1988. Т.1. С.258-259.

<sup>16</sup> Соловьев В.С. Стихотворения и шуточные пьесы. Л., 1974. С.89.

<sup>17</sup> Соловьев В.С. Собр. соч. Т.2. С.301.

<sup>18</sup> Там же. С.303.

<sup>19</sup> Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т.1. С.267.

<sup>20</sup> Там же. С.513.

отдельное лицо; человечество есть существо, становящееся абсолютным через всеобщий прогресс... Это существо сверхличное... человечество истинное, чистое и полное – есть высшая и всеобъемлющая форма и живая душа природы и Вселенной, вечное, соединенное и во временном процессе соединяющееся с Богом и соединяющее с Ним все, что есть»<sup>21</sup>.

Человечество реально, оно субъект исторического развития. «Субъектом исторического развития, – пишет философ, – является здесь человечество как действительный, хотя и собирательный организм. Обыкновенно, когда говорят о человечестве как о едином существе или организме, то видят в этом едва ли не более, чем метафору или же простой абстракт; значение действительного единичного существа или индивида приписывается только каждому отдельному человеку. Но это совершенно неосновательно. Дело в том, что всякое существо и всякий организм имеет необходимо собирательный характер, и разница только в степени; безусловно же простого организма, очевидно, быть не может... Как собирательный характер человеческого организма не препятствует человеку быть действительным индивидуальным существом, так точно и собирательный характер всего человечества не препятствует ему быть столь же действительным индивидуальным существом. И в этом смысле мы признаем человечество как настоящий органический субъект исторического развития»<sup>22</sup>. Всеединство богочеловечества как софийный процесс одухотворения материи – это долгий путь поднятия ее до абсолютного совершенства. Завершается он уже в человеческой истории при все большем вовлечении в ее процесс исторических лиц. «Исторический процесс, – пишет философ, – есть долгий и трудный переход от зверочеловечества к богочеловечеству, и что станет серьезно утверждать, что последний шаг уже сделан, что образ и подобие зверя внутренне упразднены в человечестве и заменены образом и подобием Божиим, что никакой исторической задачи, требующей организованного действия общественных групп, больше нет?» Поэтому каждый отдельный человек должен быть активным участником этого всеобщего процесса. Как заповедь звучат слова В.С. Соловьева в «Оправдании добра»: «...принимай возможно полное участие в деле своего и общего совершенствования ради окончательного откровения Царства Божия в мире»<sup>23</sup>.

Русский философ восстанавливает древнее учение об андрогинности человека, т.е. о единстве мужского и женского начал. Изначально человек был един, а затем произошло его раздробление на враждебные особи – на мужчин и женщин. Богочеловеческий процесс предполагает обратное их слияние посредством любви. Только она помогает преодолеть односторонность, «производит или освобождает реальные духовно-телесные токи, которые постепенно овладевают материальной средой, одухотворяют ее и воплощают в ней те или другие образы всеединства – живые и вечные подобию абсолютной человечности»<sup>24</sup>. Философ снимает традиционное христианское противопоставление духа и плоти, выдвигая идею их единства

<sup>21</sup> Там же. Т.2. С.145.

<sup>22</sup> Там же. Т.2. С.145.

<sup>23</sup> Там же. Т.1. С.261.

<sup>24</sup> Там же. Т.2. С.547.

в «святой телесности». Он пишет: «Ложная духовность есть отрицание плоти, истинная духовность есть ее перерождение, спасение, воскресение»<sup>25</sup>. Точно так же должно быть снято противопоставление мужчины и женщины. «Истинный человек в полноте своей идеальной личности, очевидно, не может быть только мужчиной или только женщиной, а должен быть высшим единством обоих»<sup>26</sup>.

Связь с Богом делает человека уникальным существом в природе – вечным и бессмертным, как вечен и бессмертен Абсолют. Другими словами, человек – это абсолютное становящееся, «второе абсолютное», духовный центр мира. Предназначение человека – осуществить связь между Богом и материальным миром, стать «проводником всеединяющего божественного начала в стихийную множественность, устройтелем и организатором вселенной»<sup>27</sup>.

Человек бесконечен и в другом отношении. Философ утверждает: «Человеческая личность и, следовательно, каждый единичный человек есть возможность для осуществления неограниченной действительности, или особая форма бесконечного содержания»<sup>28</sup>. Как религиозный мыслитель В.С.Соловьев инструментом осуществления этой возможности, наполнения «бесконечным содержанием», считает религию: «Религия... есть связь человека и мира с безусловным началом и средоточием всего существующего». Очевидно, что если признавать действительность только безусловного начала, то им должны определяться все интересы, все содержание человеческой жизни и сознания, от него должно зависеть и к нему относиться все существенное в том, что человек делает, познает и производит»<sup>29</sup>. Хотя религия должна быть «всем во всем»<sup>30</sup>, она не должна быть насильственной, не должна подавлять свободу. Истинная религия, – утверждает философ, – не может исключать или подавлять, или насильственно подчинять себе какой бы то ни было элемент, какую бы то ни было живую силу в человеке и его мире. Другими словами, воссоединение человека с Богом должно быть безусловно свободным от любой исключительности, самоутверждения, эгоизма. Гарантом свободы человека выступает его богоподобие: «Человек не только имеет ту же внутреннюю сущность жизни – всеединство, – которое имеет и Бог, но и свободен восхотеть иметь ее как Бог»<sup>31</sup>.

А реализовать себя как личность человек может только в обществе, поскольку «общественность не есть привходящее условие личной жизни, а заключается в самом определении личности, которая по существу своему есть сила разумно-познающая и нравственно-действующая»<sup>32</sup>. Таким образом, диалектика личности и общества позволяет говорить о их единстве и взаимной обусловленности: «Общество есть дополненная,

<sup>25</sup> Там же. Т.1. С.143.

<sup>26</sup> Там же. Т.2. С.513.

<sup>27</sup> Соловьев В.С. Собр. соч. Т.3. С.138.

<sup>28</sup> Соловьев В.С. Соч.: В 2 т.Т.1.С.282.

<sup>29</sup> Там же. Т.2. С.5.

<sup>30</sup> Там же. С.5.

<sup>31</sup> Там же. С.140.

<sup>32</sup> Там же. С.238.

или расширенная, личность, а личность – сжатое, или сосредоточенное, общество»<sup>33</sup>. Подчиняясь обществу, человек возвышается, а его самостоятельное, свободное волеизъявление, в свою очередь, укрепляет общество.

Союз общества и личности исторически развивается, меняя свои характеристики. Вл. Соловьев выделяет три этапа развития этого союза: 1) сохранение того, что было осуществлено в прошлом (религиозный этап); 2) осуществление союза общества и личности в настоящем (политический этап); 3) предвращение будущего в настоящем (пророческий этап). Эти этапы соответствуют трем ступеням (формациям) развития жизненного строя человечества: родовому, национально-универсальному и духовно-вселенскому. Духовно-вселенский строй еще предстоит построить. Это станет возможным тогда, считает Соловьев, когда будут одухотворены первые два этапа развития, т.е. будет перестроена на принципах нравственности не только семья, но и экономика и политика.

Ячейкой перерождения является семья, в которой «каждый есть цель для всех, за каждым оцутительно признается безусловное значение, каждый есть нечто неизменное»<sup>34</sup>. Духовное возрождение семьи, ее будущность диалектически связаны с духовно-нравственным развитием народа, который, в свою очередь, не может развиваться и существовать вне человечества. Личность, таким образом, будучи общественной, постоянно связана с семьей, народом и человечеством.

Нравственно-духовные отношения должны быть не только между человеком и обществом, но и между человеком и природой. Эти отношения также исторически менялись. Соловьев пишет: «Возможно тройное отношение человека к внешней природе: страдательное подчинение ей в том виде, как она существует, затем деятельная борьба с нею, покорение ее и пользование ею как безразличным орудием и, наконец, утверждение ее идеального состояния – того, чем она должна стать через человека»<sup>35</sup>. Достичь третьего состояния гармонии человека с природой нам еще предстоит.

Важнейшей задачей философии всеединства Вл. Соловьев считал поиски путей обретения человеком своей нравственной сущности, а человечеством – Царства Божия. Исторический анализ развития человеческого общества приводит философа к мысли, что оно дифференцировано, люди – «атомы» отчуждены от своей сущности, в жизни господствует материальное начало. Не только природный мир, но и общество демонстрирует наличие идеального единства и реальной множественности. Задача состоит в интеграции человечества на духовной основе. В качестве идеала выступает Царство Божие как особое состояние человека, когда достигается единение с Богом, и как особая форма общественного устройства – вселенская церковь Царства Божия, но «спасение души есть окончательная цель, а организация наилучших социальных порядков для общего блага... есть одно из необходимых средств для этой цели»<sup>36</sup>.

<sup>33</sup> Там же. С.286.

<sup>34</sup> Там же. С.355.

<sup>35</sup> Там же. С.427.



Цель жизни отдельного человека – как и цель устройства «наилучших социальных порядков» – ясна, но реалии социальной жизни человека говорят о дифференциации, разобщенности людей в обществе, о распаде единого человечества на отдельные личности. Философ с огорчением констатировал, что «единство наше со всем другим является для нас как призрачное, несущественное, за настоящую же действительность мы признаем здесь только свое отдельное, особенное Я: мы замкнуты в себе, непроницаемы для другого, а потому и другое в свою очередь непроницаемо для нас... Это противопоставление себя всем другим и практическое отрицание этих других и является коренным злом нашей природы...»<sup>37</sup>. Достаточно четко представляя картину увеличивающегося «хаоса разрозненных элементов», В.С. Соловьев вместе с тем не считал ее трагически обязательной. Выход из этого хаоса – в осуществлении принципа всеединства, в ликвидации разобщенности людей между собой, между человеком и природой и, в конечном итоге, между материальным и идеальным.

Богочеловечество как извечный идеал, к которому стремится человечество, будет новым космосом его бытия. В нем не только не будет разъединения и распада связей между людьми, но и будет побеждена смерть. Поддерживая идеи Н.Ф. Федорова, В.С. Соловьев считал, что человек должен быть бессмертен, поскольку «всякое благо возможно для человека только под условием, что живет он сам и живут те, кого он любит»<sup>38</sup>.

Человек должен научиться продлять свою жизнь и достигать практического бессмертия. Сверхзадача человека в этом отношении – стать «сверхчеловеком». «А если так, то, значит, «сверхчеловек» должен быть прежде всего и в особенности победителем смерти, освобожденным освободителем человечества от тех существенных условий, которые делают смерть необходимой, и, следовательно, исполнителем тех условий, при которых возможно или вовсе не умирать, или, умерев, воскреснуть для вечной жизни»<sup>39</sup>. Опыт такой победы над смертью был, его дал человечеству Христос. Он определил путь спасения, тот «сверхчеловеческий путь которым шли, идут и будут идти многие на благо всех, и, конечно, важнейший наш жизненный интерес в том, чтобы побольше людей на этот путь вступали, прямее и дальше по нему проходили, потому что на конце его – полная и решительная победа над смертью»<sup>40</sup>.

Духовное совершенствование человека происходит не только через «внутреннее религиозное развитие», но и через развитие нравственности. Основопологающей этической категорией философии всеединства является добро, а жизненной задачей человека – «служение Добру чистому, всестороннему и всесильному». Главная характеристика категории добра состоит в том, что «добро само по себе ничем не обусловлено, оно все собою обуславливает и через все осуществляется. То, что оно ничем не обусловлено, составляет его чистоту, то, что оно все собою обуславливает, есть его полнота,

<sup>36</sup> Соловьев В.С. Собр. соч. Т.5. С.331.

<sup>37</sup> Соловьев В.С. Собр. соч.: В 8 т. Т.3. С.120-121.

<sup>38</sup> Соловьев В.С. Собр. соч.: В 10 т. Т.8. С.475.

<sup>39</sup> Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т.2. С.616-617.

<sup>40</sup> Там же. С.618.

а что оно через все осуществляется, есть его сила и действительность»<sup>41</sup>. Именно добро определяет «первоначально и окончательно» нравственный смысл нашей жизни, и это определение совершается посредством совести и разума. Человек, по Соловьеву, по своему назначению и принципу является безусловной внутренней формой для добра как своего содержания. Получается, что соловьевское решение вопроса страдает некоторой фаталистичностью, ибо Бог заранее предопределил сеть извилистых человеческих путей свести в генеральную линию добра, отступить от которой можно, но даже и злое, как дело рук человеческих, окончательно приводится Богом к положительному результату. Правда, смысл этой сводимости не очень ясен, даже и пространственно, ибо жизненная задача человечества состоит не только в спасении себя, но и всего тварного мира, в собирании и одухотворении всей вселенной; нравственное делание становится поистине мировым, вселенским, и смысло-жизненная задача человека не ограничивается лишь рамками межчеловеческих отношений или отношением к самому себе. Есть внешнее, природа, материя, которая нуждается в собирательном воздействии человека, именно от нее зависит полнота и целостность, гармония и красота духовно-материальной жизни Царствия Божия. В созидании этого Царства человек выступает как равноправный сотрудник Бога, сознательный и совестливый, понимающий, что если Богу совершенство присуще изначально, то человеком оно достигается, а достижение – это процесс, потому-то и смысл жизни есть не просто мысль, идея, понятие, но и живой творческий процесс, проходящий через стадии космической, природной эволюции и стадии духовного роста к осуществлению абсолютного Добра или божественного мира на земле.

Кроме этой всеобъемлющей категории, в этике Соловьева есть еще три первичных этических чувства: стыд, жалость и благоговение. Стыд выражает человеческое отношение к недолжному быть в его жизни: «Я стыжусь, следовательно, существую, не физически только существую, но и нравственно, – я стыжусь своей животности, следовательно, я существую как человек»<sup>42</sup>. Жалость – это человеческое отношение к другим людям, признание их самоценности. Она выражается в любви во всем диапазоне ее проявления – от любви материнской до любви к отечеству. Это чувство лежит в основе справедливости: «Не делай другим ничего такого, чего не хочешь себе от других» и милосердия: «Делай другим то, чего сам хотел бы от других». Наконец, благоговение – чувство, испытываемое человеком перед авторитетом родителей.

Общее правило достойной жизни человека заключается в том, что он ни при каких обстоятельствах не должен быть средством для достижения блага другого лица, класса или общества в целом. Исходя из этого, Вл.Соловьев формулирует моральный закон общества: «Никакой человек ни при каких условиях и ни по какой причине не может рассматриваться как только средство для каких бы то ни было исторических целей – он не может быть только средством или орудием ни для блага другого лица, ни для блага целого класса, ни, наконец, для так называемого общего блага,

<sup>41</sup> Там же. С.63.

<sup>42</sup> Там же. Т.1. С.124.

т.е. блага большинства других людей»<sup>43</sup>. Гуманистический потенциал этой формулы не вызывает сомнения.

Достоинство человека имеет свое основание в богоподобии, поскольку «личность человеческая – и неличность человеческая вообще, – неотвлеченное понятие, а действительное, живое лицо, каждый отдельный человек имеет безусловное, божественное значение»<sup>44</sup>. Наконец, самоценность личности определяет, по Соловьеву, сущность общества: «Принцип человеческого достоинства, или безусловное значение каждого лица, в силу чего общество определяется как внутреннее, свободное ‘согласие всех – вот единственная нравственная норма’»<sup>45</sup>.

Нравственность, считает философ, должна реализовать себя в практической жизни как отдельной личности, так и общества в целом. В процессе эволюции общество должно становиться более нравственным и духовным, при этом нравственность будет проникать во все сферы деятельности общества, в том числе в экономическую. В обществе должны осуществляться нормы, при которых «значение человека, а следовательно, и человеческого общества не определяется по существу экономическими отношениями... Человек не есть прежде всего производитель материальных полезностей или рыночных ценностей, а нечто гораздо более важное... и общество также есть нечто большее, чем хозяйственный союз»<sup>46</sup>. Однако общество, общественные отношения должны обеспечивать каждому его члену достойное человеческое существование, правда, «это уже вопрос не нравственности, а экономической политики»<sup>47</sup>. Отдавая должное экономической, материальной сфере жизнедеятельности человека, В.С.Соловьев неоднократно подчеркивал, что «действительное осуществление человеколюбия должно захватывать область материальной жизни»<sup>48</sup>.

В религиозно-идеалистической антропологии В.С. Соловьева человек – единственное активное, деятельное существо природы, осознающее свою деятельность, создающее идеалы. Он единственный *может*, а философ утверждает, что и *должен* делать себя лучше, чем он есть в действительности. Поэтому человек должен оцениваться не по тому, что он есть, а по тому, что он уже сделал или делает. «Человеку естественно хотеть быть лучше и больше, чем он есть в действительности... Если он *взаправду* хочет, то и может, а если может, то и должен». Это утверждение может показаться противоречивым и даже бессмысленным – «быть лучше, выше, больше своей действительности». «Да, – утверждает философ, – это есть бессмыслица для животного, так как для него действительность есть то, что *его* делает и им владеет, но человек, хотя *тоже* есть уже в данной, прежде него существовавшей действительности, *вместе с тем* может воздействовать на нее изнутри, и, следовательно, эта его действительность есть так или иначе, в той или другой мере то, что он *сам делает*, – делает более заметно и

<sup>43</sup> Там же. С.345.

<sup>44</sup> Там же. Т.2. С.20.

<sup>45</sup> Там же. Т.1. С.347.

<sup>46</sup> Там же. С.416.

<sup>47</sup> Там же. С.356.

<sup>48</sup> Там же. С.357.

очевидно в качестве существа *собирательного*, менее заметно, но столь же несомненно и в качестве *существа личного*»<sup>49</sup>.

И еще одна оценка человека, считает Соловьев, должна быть учтена: человек должен быть нравственно безупречен и деятелен в стремлении к еще большему совершенству. «Во всяком человеческом деле, большом и малом, физическом и духовном, одинаково важны оба вопроса: что делать и кто делает? Плохой или неприготовленный работник может только испортить самое лучшее дело», – заявляет философ<sup>50</sup>.

Таковы основные черты религиозной антропологии В.С. Соловьева, в которой человек, являясь образом и подобием Бога, становящимся всеединым, утверждающим себя в высоких идеалах нравственности, *самоценен*, ибо Бог «определяет только то, чем он становится – содержание и цель его жизни; но что он *становится*, это имеет свое основание не в Божестве, отрешенном от всякого процесса, а в нем самом»<sup>51</sup>.

---

<sup>49</sup> Соловьев В.С. Собр. соч. Т.9. С.268.

<sup>50</sup> Там же. Т.3. С.208.

<sup>51</sup> Там же. Т.2. С.323.

## С. БУЛГАКОВ О Л. ФЕЙЕРБАХЕ

Учение Л. Фейербаха оказало значительное воздействие на русских мыслителей второй половины XIX столетия. Яркий пример тому – сочинения Н. Г. Чернышевского. Но о его идеях размышляли не только представители материалистической традиции в философии, мы можем видеть достаточно интересную и оригинальную интерпретацию воззрений Л. Фейербаха у С.Н.Булгакова, принадлежащего к религиозному направлению отечественной философской мысли.

Философское творчество Л. Фейербаха рассматривается С. Булгаковым в ряде сочинений, например, в статьях «Карл Маркс как религиозный тип (Его отношение к религии человекобожия Л. Фейербаха)» и «Религия человекобожия у Л. Фейербаха». Мы остановимся на последней.

Впервые работа напечатана в журнале «Вопросы жизни» в 1905 году, а позже неоднократно переиздавалась.

Изначально удивляет тот факт, что в первых строках статьи автор, однозначно относящий себя к православным мыслителям, позитивно оценивает рассматриваемого им философа, несмотря на то, что второй явно противостоит ценностям и в целом всему мировоззрению Булгакова. Такая позиция, безусловно, достойна уважения. Он пишет, стремясь разъяснить возникшее желание высказаться: «Будучи решительным и принципиальным противником мировоззрения Фейербаха в самых его основах, я, однако, особенно желал бы привлечь общественное внимание и к его сочинениям, ибо благодаря огромным достоинствам последних, в числе которых на первое место следует поставить философский радикализм и откровенную прямолинейность Фейербаха, в них с неотразимой энергией ставятся основные вопросы о высших и последних человеческих ценностях, столь часто отодвигаемых на задний план»<sup>1</sup>. Далее Булгаков высказывается еще более «удивительно», учитывая его собственные философские приоритеты. Вот что он пишет об идейном оппоненте: «Фейербах принадлежит к числу таких мыслителей, которые в высокой степени содействуют сознательному самоопределению человека в ту или другую сторону, от него, как от

<sup>1</sup> Булгаков С.Н. Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 2. С. 162–163.

философского распутия, резко расходятся дороги в противоположные стороны, и полезно каждому, прежде чем окончательно вступить на извилистые тропинки, углубляющиеся в дебри, прийти к этому распутию, откуда видно исходное различие путей. Таково общее значение философии Л. Фейербаха для нашего времени»<sup>2</sup>.

Судя по характеру изложения материала, С. Булгаков сам внимательнейшим и серьезнейшим образом изучал философское наследие Л. Фейербаха. Он много цитирует немецкого мыслителя, стремясь отразить саму стихию его мышления. В тексте статьи устанавливается интеллектуальный диалог двух мыслителей, диалог живой, заинтересованный.

Более того, Булгаков высказывает недовольство малым интересом к Фейербаху со стороны философской общественности, которая не хочет «...усмотреть и оценить в нем подлинно человеческих мотивов и настоящих человеческих страданий»<sup>3</sup>. Это происходит потому же, почему и интересен Фейербах. По мнению Булгакова, «...причина... состоит в том, что философия для Фейербаха не есть дело школы и школьной специальности, как для многих специалистов по философии, но дело жизни. Фейербах жил в своей философии, отсюда ее взволнованность, непоследовательность и постоянная, неугомонная его склонность развивать, переделывать и изменять свою систему»<sup>4</sup>. Эта эмоциональная энергетика его работ и вызывает живой отклик.

Булгаков неоднократно высказывается по поводу того, что для него самого философия – наука живая, развивающаяся. Он пишет о том, что мыслитель должен не только жить по принципам, им проповедуемым, но и «жить» в своей философии. Таков путь истинного философа. Без этого учение становится лишь набором холодных букв и никому не нужных «истин». Фейербах этим, возможно, интересен для Булгакова и его современников.

Философ, рассуждает далее Булгаков, который не разделяет философию и жизнь, неизбежно в своих исканиях ставит религиозные вопросы, как бы он этому сам ни сопротивлялся. Аналогичную ситуацию мы наблюдаем у Фейербаха: «...все внимание\*его поглощают жизненные задачи философии, вопросы об абсолютных ценностях или о смысле человеческой жизни, т. е. вопросы религиозные»<sup>5</sup>. Булгаков считает, что религиозный вопрос проходит как главный через все творчество Фейербаха, что атеизм последнего ничуть этого не изменил и что Фейербах может быть назван атеистическим богословом. Ведь не случайно и то, что большинство его сочинений посвящено религиозной тематике. И с этих позиций Фейербах также интересен Булгакову. Он пишет: «И эта напряженность религиозных исканий, атеистическая страсть, которой одержим был Фейербах, постоянные усилия богоборчества, не могущего успокоиться и окончательно победить “мучащего” Бога, – словом, это отсутствие религиозного индифферентизма, столь обычного в наше

<sup>2</sup> Там же. С.163.

<sup>3</sup> Там же. С.163.

<sup>4</sup> Там же. С.163.

<sup>5</sup> Там же. С.164.

время, делает Фейербаха весьма своеобразным и значительным явлением религиозной жизни XIX века»<sup>6</sup>.

Указанными чертами своего мировоззрения немецкий классик близок к русской философии. Булгаков неоднократно подчеркивает, что религиозным пылом Фейербах близок к ее исканиям: «...как дорога и понятна нам эта религиозная распаленность, сосредоточенная замкнутость его мысли, его религиозный, хотя и атеистический, энтузиазм»<sup>7</sup>.

Далее следуют достаточно радикальные рассуждения Булгакова (особенно в свете часто ограниченного понимания религиозной философии в наши дни): через атеизм, через богоборчество Фейербах идет к Богу. И этот путь, подчеркивает философ, для современности часто более характерен, чем когда бы то ни было в прошлом. Булгаков вопрошает, одновременно восклицая: «...в искреннем и тяжелом, мучительном богоборчестве, может быть, и впрямь заключается особый (хотя и, так сказать, предварительный) тип благочестия. Неужели же Фейербах, Ницше, даже Штирнер (у нас теперь Шестов), как коршуны, сами поедающие свою печень, столь чуждые и далекие от уравновешенного и успокоенного, “трезвого” индифферентизма позитивистов, и впрямь не найдут для себя места в одной из “многих обителей”, уготованных Отцом, и не вложат, наконец, свои пытующие персты неверующего Фомы в язвы гвоздинные? Неужели не вознаграждены будут эти искренние религиозные страдания?!»<sup>8</sup> Булгаков не сомневается, что указанные мыслители будут приняты Создателем.

Булгаков рассматривает различные аспекты философской системы Фейербаха и его последователей и приходит к выводу, что он, со своей религиозной антропологией, отразил сам дух нового времени, которое можно охарактеризовать понятием, вбирающим в себя все его аспекты, – это гуманизм, демократический и все нивелирующий. В систему его ценностей хорошо вписывается религия человекобожия Фейербаха.

В современном гуманизме кроется двойственность, которая присуща личности и учению Фейербаха: с одной стороны – искание Бога, с другой стороны – искание освобождения от него под лозунгом свободы человека (без указания истинной цели свободы). При первом взгляде «...можно как будто сказать, что гуманизм, заступивший место средневекового мировоззрения, является шагом вперед в общем историческом движении богочеловеческого процесса, а, кроме того, в известном смысле, и в христианском сознании. Подчеркивая самостоятельное значение человеческой стихии, он содействует полнейшему раскрытию великой истины богочеловечества, обнаруживая в ней новую сторону»<sup>9</sup>. Да, современность пытается порвать с заблуждениями прошлого, причем порвать под лозунгом абсолютной свободы, но ради абстрактного счастья человека. Абсолютность свободы в данном случае перестает пониматься

<sup>6</sup> Там же. С. 164–165.

<sup>7</sup> Там же. С. 165.

<sup>8</sup> Там же. С. 165.

<sup>9</sup> Там же. С. 219.

как свобода идти за Богом и с Богом, а начинает восприниматься как свобода идти против Него: «...в гуманизме, несомненно, существует – и чем дальше, тем определеннее – такое сознательно антихристианское течение, в котором гуманизм является уже собственно средством борьбы со Христом»<sup>10</sup>. В результате гуманизм стремится ограничить человеческое существование лишь благами земного бытия: «...он, как некогда дух в пустыне, предлагает обратить – и обращает чудесами техники – камни в хлебы, но при условии, чтобы ему воздано было божеское поклонение. Он хочет... притупив трагический разлад в индивидуальной душе, создать царство духовной буржуазности, культурного мешанства»<sup>11</sup>. Гуманизм отравляет человека, провозглашая человека высшей ценностью, обесценивает его.

В основе дуализма современного гуманизма находится метафизический корень, который заключен в сущности свободы: там, где есть свобода, там есть выбор, а, следовательно, и борьба. В ней человек либо становится великим, либо погибает. Для этой борьбы он и приходит в мир. Но часто победа достигается через преодоление искушений. Таковым искушением и является для человечества современный гуманизм. Булгаков считает, что учение Фейербаха, по сути своей, с одной стороны – зовет к Богу, с другой – искажает истинное его понимание. И все же через влияние учения необходимо пройти и, прежде всего, для того, чтобы его преодолеть. Этим и значим для современников Фейербах: в его идеях присутствует дуализм нашей эпохи, но своим горением в поиске истины Фейербах, по мнению Булгакова, все же направляет к правильному выбору, так как, подобно современному гуманизму, освобождает личность, но тут же ставит вопрос о цели свободы, тем самым подводя человека к решающему выбору. И этим «...Л. Фейербах, вдохновленный проповедник гуманизма, “благочестивый атеист”, вопреки своему атеизму прозревший божественную стихию в человеке и выразивший свои прозрения в многозначной и загадочной формуле: *homo homini deus est*», значим, по мнению С. Булгакова, для современников<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Там же. С. 220.

<sup>11</sup> Там же. С. 220.

<sup>12</sup> Там же. С. 221.



## **КАЗУС НИЦШЕ:**

### **две главы из будущей книги о недужном рыцаре-философе**

#### **1. Миссия Фихте: принудить немецкую публику к пониманию философии!**

Сегодня большинству российской читающей публики не вполне ясно, для чего вообще нужна философия. Еще менее ей понятно, зачем это философию требуется излагать в виде детектива. Наконец, для нее уже и вовсе непостижимо, почему в Германии XIX века Фридриху Ницше пришлось сочинять детектив о самом себе.

Так что нам потребуются некоторые пояснения, позволяющие понять, чем должна была стать философия для немцев в новое время.

Для начала напряжем фантазию и попробуем представить себе Свердловскую область, разделенную, скажем, на 200 суверенных княжеств. В каждом из двухсот райцентров – дворец с блестящими придворными. Балы. Приемы. Концерты и выставки: просвещенные князья покровительствуют искусствам и наукам. Естественно, у каждого князя – свои вооруженные силы. Вокруг дворца – избы, крытые соломой. Торговли между княжествами нет, потому что каждый князь мудро защищает интересы своих ремесленников. На границе взимают большие пошлины на ввозимые товары. Если тебя задержат на территории одного княжества в одежде, которая пошита из ткани, произведенной в соседнем, тут же взимают штраф. И поделом тебе. Впредь будь патриотом. Носи товары местного производства. Политическая жизнь отсутствует. Правда, князья собираются на свой съезд. Но, вернувшись, они чувствуют себя суверенными владыками, повелевающими всемогущим бюрократическим аппаратом.

Это, однако, не какой-то кошмарный сон, навеянный российским «парадом суверенитетов» постперестроечного периода.

Это – реальная картина жизни немцев в новое время. Может быть, оно и было новым для Голландии, Англии, Франции. Но никто из немцев особой новизны времени у себя дома не чувствовал.

«После 1648 года так называемая Священная Римская империя германской нации представляла собой конгломерат трехсот светских и духовных суверенных княжеств, которые юридически являлись вассалами императора, но фактически ни от кого не зависели и реально между собой никак не были связаны. Несмотря на то, что они занимали значительную сплошную территорию в центральной Европе, некоторые из этих княжеств политически и экономически были гораздо более связаны с соседними не немецкими землями, чем с другими немецкими княжествами»<sup>1</sup>.

Средняя территория одного княжества не превышала 20–25 квадратных километров. (То есть четыре километра на пять – по российским понятиям, территория небольшого совхоза). Тем не менее, в результате подписания Вестфальского трактата 1648 года – второй германской конституции – каждый из князьков получил столько суверенитета, сколько смог переварить. Он чувствовал себя великим владыкой, пытаясь «перенимать традиции и обычаи французского двора, присоединяя к приемам абсолютизма, заимствованным из Версаля, германскую грубость и доморощенные замашки мелкопоместных невежд. Недаром Фридрих II говорил с иронией, что каждый князек воображает себя Людовиком XIV, строя свой собственный Версаль и набирая армию»<sup>2</sup>.

Германии как единой страны, управляемой из единого центра, практически не было – до самого 1871 года. Было убожество раздробленности и княжеского мелкодержавия.

«Вестфальский трактат давал возможность князьям полностью обособиться в пределах своих княжеств, и князья старались использовать эти права как можно более полно. Князья узурпировали право вводить в своих владениях новые налоги, так что ландтаги – введенные еще в средние века органы территориального сословного представительства, – потеряли всякое значение»<sup>3</sup>.

Центральная власть в лице императора, правда, существовала, но она совершенно лишилась своего влияния на “местные” власти. Хотя сохранялся Верховный имперский суд, у императора не было реальной силы, чтобы исполнить его решения. Рейхстаг, который олицетворял единство империи и с 1663 года превратился в непрерывно заседающий съезд представителей 300 государств, в большинстве своем состоял из князей и проводил политику в их интересах.

Каждый из князей устанавливал на границах своего княжества таможи, чтобы оградить его от проникновения товаров из других княжеств. Даже во времена правления Фридриха Вильгельма (1730–1740 гг.) в Пруссии запрещалось шить одежду из привозных материалов и уничтожались привозные ткани. Полиция останавливала мужчин и женщин, одетых в иноземную одежду, и взимала с них большие штрафы. Налоги, которые выколачивались из населения, шли на содержание пышных княжеских дворов, балов, охот, армии, полиции

<sup>1</sup> Всемирная история. Эпоха просвещения. Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2000. С. 113.

<sup>2</sup> Горохов П.А. Философия Иоганна Вольфганга Гёте. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2003. С.19.

<sup>3</sup> Всемирная история. Эпоха просвещения. С. 114.

и администрации. Единой экономики в этих условиях возникнуть в германских землях просто не могло.

Экономическое убожество немецких земель было особенно угнетающим на фоне быстро развивающихся европейских соседей. Вот, к примеру, описание Веймара, куда в 1775 году приехал И.В.Гёте – Веймара, который был столицей немецкой духовной жизни и пышно именовался «немецкими Афинами»:

«Пустынный город, что-то среднее между деревней и придворным поселением, скажет Гердер. Семь тысяч жителей, тесные, грязные, темные по ночам улицы, зловоние сточных вод. Пастухи, ежедневно прогоняющие свои стада. На рынке три магазина с витринами: аптека, косметика и ткани. Кроме придворных, среди покупателей два банкира, два предпринимателя, хозяин гостиницы и поэты. Сгоревший и десятки лет отстраиваемый дворец герцога, а рядом дома, крытые соломой. Пекари и мясники торгуют через окна или в передних своих квартир»<sup>4</sup>.

Веймарский министр И.В.Гёте специальным циркуляром запрещал выливать помой в канаву перед домом хотя бы по праздничным дням...

\*\*\*

Когда Фридрих Энгельс писал о Германии XVIII века, он, выступая в качестве историка, прямо противоречил тому, что потом стало называться «материалистическим пониманием истории», а, по сути дела, было вульгарным экономизмом.

Вот данное Энгельсом описание «экономического базиса» немецких земель: «...Ничего, кроме подлости и себязлюбия; весь народ проникнут низким, раболепным, жалким торгашеским духом. Все прогнило, распаталось, готово было рухнуть, и нельзя было даже надеяться на благотворную перемену, потому что нация не имела в себе силы убрать разлагающийся труп отживших учреждений»<sup>5</sup>.

Какая, спрашивается, философская «надстройка» могла вырасти на таком убогом «базисе»? Логично было бы предположить, что самая жалкая.

Однако Ф. Энгельс продолжает так: «И только отечественная литература подавала надежду на лучшее будущее. Эта позорная в политическом и социальном отношении эпоха была в то же время великой эпохой немецкой литературы. Около 1759 года родились все великие умы Германии: поэты Гёте и Шиллер, философы Кант и Фихте, и не более двадцати лет спустя... последний великий немецкий метафизик Гегель. Каждое из выдающихся произведений этой эпохи проникнуто духом вызова, возмущения против всего тогдашнего немецкого общества»<sup>6</sup>.

Куда более естественно допустить, что немецкая философия и литература – вовсе не «надстройка» над убогим экономическим «базисом», соответствующая ему. Дело обстоит прямо противоположным образом.

Народ, который не видит для себя никаких экономических и политических перспектив в сложившейся исторической ситуации, всегда

<sup>4</sup> Гарин И. Пророки и поэты. М.: Терра, 1992. Т.1. С.622.

<sup>5</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т.2. С.561-562.

<sup>6</sup> Там же. С.562.

пытается, подобно барону Мюнхгаузену, вытащить себя из болота, схватившись за голову. Он создает свою великую литературу и философию, чтобы вдохновить себя ими на грандиозный исторический порыв. Он рисует перед собой воодушевляющие перспективы, чтобы мобилизовать лучшие способности своей души – волю и разум, а затем попытаться реализовать их во впечатляющем историческом действии.

В сытой и самодовольной стране великая философия и великая литература не возникают.

\*\*\*

Великие немцы трезво оценивали ситуацию у себя на родине. Раздробленность немецких земель, всевластие мелких князьков полностью исключали надежду на экономическое объединение страны. Это неправда, что экономика может диктовать свою волю политикам в условиях феодальной раздробленности. Государственная бюрократия всегда способна задуть любую экономическую инициативу, установив непомерные налоги, к которым добавятся официальные и неофициальные поборы за лицензии, сертификаты и прочие разрешения. Дело довершат охранительные таможенные пошлины.

Стало быть, в деле объединения немцев в единую нацию нельзя было надеяться ни на экономику, ни на политику. Первым в этом убедился Г.В.Лейбниц (1646–1716). Этот философ специально пошел на службу к наиболее сильным немецким князьям, надеясь убедить их объединить под своей властью мелкие соседние земли. Затея не удалась. Даже если такое объединение и происходило, феодальный властитель впоследствии снова разделял собранное между своими детьми.

Тогда Лейбниц и пришел к идее, что объединить немцев в единый народ может только общенемецкая философия. (На протестантскую религию с ее проповедью индивидуализма здесь рассчитывать не приходилось). «Монадология» Лейбница изображала весь мир живого и неживого так, чтобы напрашивалась аналогия единого государства во главе с просвещенным монархом, выступающим в роли земного бога. Всё живое и неживое было одушевлено, и души-«монады» растений, животных, людей непрерывно совершенствовались себя, стремясь ввысь. Вот если бы все немцы дружно усвоили эту философию...

Тут, однако, встала другая проблема. Возможно, философия и могла бы объединить немцев хотя бы в мышлении. Но вся беда заключалась в том, что философия была чересчур сложна и непонятна народу...

\*\*\*

Вспомним отчаянный призыв Ф. Ницше в «Ессе Номо»: «Выслушайте меня! Ведь я призван решить великую задачу!»

В принципе, под таким призывом мог бы подписаться любой из немецких философов, желавший при помощи философии объединить немцев в единую нацию и сделать их великим историческим народом.

Вот перед нами не менее отчаянное название работы И.Г. Фихте, опубликованной в 1801 году: *«Ясное, как солнце, сообщение широкой публике о сущности новейшей философии (Попытка принудить читателей к пониманию)»*.

Мудрец, засевший в башне из слоновой кости, не особенно нуждается в понимании широкой публики. Он, подобно пауку, тклет и тклет из себя свою сложную паутину. Чем, собственно, и счастлив.

Другое дело – философ немецкий, который в Германии больше, чем философ. (Точно так же, как в России поэт – больше, чем поэт). Он непременно желает быть понятым. Он не просто философствует. Он исполняет великую миссию по преобразованию всей народной жизни, начиная с полного изменения сознания каждого.

И.Г.Фихте, вдохновленный И.Кантом, придумал для немцев такую философию, которая говорила: *человек не должен приспосабливаться к миру*. (Или, выражаясь словами М.Е.Салтыкова-Щедрина, не должен «жить применительно к подлости»). Нет ничего, что было бы неизбывным, непоколебимым, определенным для человека раз и навсегда. Нет ничего такого, к чему можно было бы только приспособиться, вздохнув при этом: «Что ж тут поделать, такова уж объективная реальность». Фихте доказывал: нет и не может быть никакой «объективной реальности», которую человек не мог бы изменить. Особенно если этот человек – немец.

Так называемый «объективный мир», в реальность и неизбежность которого верят народы пассивные, состоит из предметов. Предмет – это то, что тебе «пред-метнули», «пред-ложили», то есть заранее установили в качестве неизбежного и неизбежного. В «Речах к немецкой нации» Фихте призывал немцев прислушаться к тому, что говорит их родной язык. Предмет для немца, в отличие от других народов – это *Gegenstand*, то есть *Gegen – stand*, то есть *противо-стояние*. То, что другие народы читают предметом, к которому приходится приспосабливаться, немец должен считать всего лишь сопротивлением активности его собственного Я. Всего лишь *препятствием*, которое можно и нужно преодолеть, если напрячься. Если сутками лежать на диване, подобно Обломову, то никаких препятствий просто нет. Ведь нет никакой деятельности, в ходе которой препятствия только и возникают. Там, где ленивый и безвольный материалист видит непреодолимые объективные обстоятельства, деятельный идеалист Фихте предлагает видеть всего лишь препятствия, создаваемые собственной активностью Я, его делом-действием.

Вся жалкая немецкая действительность, таким образом, вовсе не представляет собой объективной реальности, неизбежной, как гранитная скала. Она – лишь препятствие для деятельности, которое следует преодолеть. (Фихтеанской философии, сам не ведая того, придерживался «материалист» В.И. Ленин; когда во время ареста кто-то из жандармов сказал ему, что перед ним стена, намекая на российское самодержавие, будущий вождь российского пролетариата воскликнул: «Стена – да гнилая, тхни – и развалится!»).

Фихте полагал: лишь тогда, когда немцы усвоят его «наукоучение», говорящее, что все в мире зависит только от активности действующего человека, они перестанут быть всего лишь аморфным и пассивным населением трех с лишним сотен мелких княжеств. Они духовно переродятся и превратятся в единую нацию, которая сокрушит Наполеона и нацию французскую. Всё

<sup>7</sup> Фихте И.Г. Несколько лекций о назначении ученого // В кн.: Фихте И.Г. Факты сознания. Назначение человека. Наукоучение. Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. С. 780.

дело – в смене философии жизни. Его «Наукоучение» должно было заставить немцев осознать себя хозяевами собственной жизни, исполненными разума и воли, не ведающими преград на море и на суше. «Действовать! Действовать!» – вот для чего мы существуем»,<sup>7</sup> – внушал он своим согражданам.

Фихте даже предлагал, чтобы его взяли в армию, сражающуюся с Наполеоном, чтобы он своими идеями воодушевлял воинов на битву. Драма, однако, заключалась в том, что великая освобождающая философия была изложена столь сложным языком и оказалась настолько противоречивой, что понять ее не смогли даже лучшие немецкие умы, не говоря уже о заурядных.

«С 1800 года Фихте...окончательно осознает себя автором уникальной философской системы, и вместе с тем, переживает в это время глубокий духовный кризис, видя, что его не понимает практически никто, даже такие люди как Кант, Шеллинг, Гегель, Рейнгольд, Шлейермахер, Ф.Шлегель»<sup>8</sup>.

Каково Фихте было сознавать, что спасительное философско-мировоззренческое учение для немцев уже существует, – но они не понимают его? Первое, что напрашивалось в такой ситуации, – популяризация «наукоучения». Его надо было изложить предельно простым и доступным языком. Так, чтобы каждый разумный человек мог понять его и добровольно согласиться с ним. Вот Фихте и написал *ясное, как солнце, сообщение широкой публике*.

Но почему же он добавил в названии своей работы еще одно предложение: *Попытка принудить читателей к пониманию*? Отнюдь не потому, что сомневался в ясности своего популярного изложения «наукоучения». Он, как и многие интеллектуалы до и после него, полагал, что предельно ясное для него самого вполне ясно и для всех остальных. Нет, Фихте искренне считал свое сообщение ясным, как солнце. Но он заранее ожидал, что некоторые из читателей, даже поняв ясное, как солнце, сообщение, не пожелают согласиться с ним. Вот их-то и надо будет принудить к пониманию. Едва ли здесь имелась в виду одна только принуждающая сила логики как средство чисто интеллектуального насилия...

Современник философа, Ансельм Фейербах, писал: «С Фихте опасно ссориться. Это неукротимый зверь, не выносящий никакого сопротивления и считающий всякого врага своего безумия врагом своей личности. Я убежден, что он был бы способен разыграть из себя *Магомета*, если бы еще были Магометовы времена, и вводить свое наукоучение мечом и смиренным домом, если бы его кафедра была *королевским треном*»<sup>9</sup>.

Так что нет никакого сомнения: если бы в распоряжении Фихте оказалась мощная государственная система «политического просвещения», занятая внедрением общенациональной философской идеологии, – скажем, такая, как в СССР, – он принудил бы к пониманию всех немцев без исключения. Постоянное повторение непонятных, но *ясных, как солнце, сообщений* действует не менее эффективно, чем сознательное принятие

<sup>8</sup> Волжский В. Примечания // В кн.: Фихте И.Г. Соч. в 2-х т. СПб.: Мифрил, 1993. С.674.

<sup>9</sup> Цит. по: Гулыга А.В. Немецкая классическая философия. М.: Мысль, 1986. С.121.

их. А, возможно, даже и надежнее, поскольку тот, кто принял что-то сознательно и самостоятельно, может продолжить свои сознательные устояния и зайти неведомо куда. Лучше бы он затвердил ясное, как солнце, сообщение наизусть, не особенно понимая его...

Однако у философа-якобинца Фихте не было в распоряжении ни системы принуждения к пониманию социально полезных революционных идей, ни карательных органов для инакомыслящих, ни «смирительных домов» различного рода. На сей раз Бог не дал рогов бодливой корове.

А потому Фихте вынужден был допустить возможность обходного пути. В «Речах к немецкой нации» он предусмотрел три варианта внедрения своего учения в народные массы. Первый – традиционный для просветителей – состоял в убеждении тех, кто был способен понять *всё*. Им следовало читать научные опусы Фихте. Второй вариант предназначался для тех, кто способен понять кое-что. Их пришлось бы принуждать к пониманию посредством популяризации и перманентного повторения под видом растолковывания. Наконец, третий, обходной путь был уготован тем, кто *пока не способен понять ничего*. На эту часть народа, по мнению Фихте, следовало воздействовать *при помощи мифов*.

\*\*\*

Фихте рассуждал так.

Природа – это разумная сила, которая творит все живые существа. Эта разумная сила определила, что человек – в отличие от растений и животных – должен мыслить.

«Естественный удел растений – правильный, закономерный рост, животных – целесообразное движение, человека – мышление»<sup>10</sup>.

Если главное свойство человека – мышление, то, значит, философ – самый лучший из людей. Он мыслит лучше всех и, значит, представляет собой вершину развития рода человеческого.

Но сегодня многие люди философии не понимают. Из этого можно сделать только один вывод: они являются *недоразвитыми людьми*. Природа не дает человеку разум в готовом виде. Она дает человеку только одинаковые *задатки*, то есть способности, которые могут развиваться, а могут и не развиваться. Задатки разумного, философского мышления есть у всех людей. Но у одних – у философов – они уже развились, а у других – еще нет. Поэтому между людьми существует неравенство. Говоря без обиняков, одни люди умны, а другие – глупы. Одни понимают философию Фихте, а другие – дураки.

Но положение небезнадежно. Задатки всех остальных можно развить посредством образования. Каждый немец может стать умным, т.е. философом. Он сможет понять, чего от него требует самый умный из философов – Фихте. И тогда всякое разнообразие будет преодолено. Все немцы будут одинаково умны, понимая Фихте и соглашаясь с ним. Все они будут полностью равны, потому что будут одинаково умными. И эти равные, одинаково разумные люди добровольно построятся в колонну, чтобы отправиться выполнять великие задачи, предначертанные философом.

<sup>10</sup> Фихте И. Назначение человека. // Фихте И. Факты сознания. Назначение человека. Наукоучение. С.577.

Надо только приложить усилия и одинаково развить в каждом задатки философского мышления, *принудив их к пониманию*. Вот она, картина светлого будущего:

*“... Все различные разумные существа были бы также однообразно развиты и в отношении друг друга. Если задатки всех в себе равны, как это есть на самом деле, потому что они основываются на одном чистом разуме, – они должны быть развиты у всех одинаковым образом... Таким образом результат одинакового развития одинаковых задатков должен быть всюду равен себе; и здесь мы приходим... к ... последней цели всякого общества: полному равенству всех его членов”<sup>11</sup>.*

Но так будет обстоять дело в грядущем. Сегодня, к сожалению, люди недостаточно умны, чтобы руководствоваться в своей жизни только философией (разумеется, фихтеанской). Философ убеждает их, а они, будучи недоразвитыми, не понимают. Тогда, конечно, их приходится обманывать или заставлять силой делать то, чего требует разум. Обманывать и заставлять – нехорошо. Но это – временно. До тех пор, пока люди не поумнеют и не станут философами. Когда именно это произойдет, сказать трудно. Может быть, потребуются века:

«Конечно, сейчас еще совершенно не время для этого, – и я не знаю, сколько до тех пор пройдет мириад лет или мириад мириад лет... Но несомненно, что на *a priori* предначертанном пути рода человеческого имеется такой пункт, когда станут излишними все государственные образования. Это то время, когда вместо силы или хитрости повсюду будет признан как высший судья один только разум... До тех пор пока не наступит это время, мы в общем даже не настоящие люди”<sup>12</sup>.

Пока века, необходимые для превращения всех немцев в философов, не прошли, они, конечно, понять философские аргументы не смогут. Поэтому сегодня абсолютное большинство немцев необходимо не убеждать, а вдохновлять. Воздействовать нужно не на их ум, а на их сердце, на способность испытывать чувства и сливаться в едином порыве, видя заманчивые картины.

Такие заманчивые картины, изображающие на горизонте светлую цель, и представляют собой *мифы о будущем*. Эти картины должно рисовать искусство. Художник наделен даром воображения. Он может представить себе возбуждающую картину, а затем воплотить ее на холсте, на театральных подмостках, на худой конец – в яркой поэме. Миф о будущем наглядно изображает цель, которую надо достигнуть. Но еще нужны и *мифы о прошлом*. Ведь человек может увидеть светлую цель на горизонте, но усомниться в своих силах. Подумать, что не хватит сил, чтобы дойти до нее. И вот тогда ему и должен помочь миф о прошлом. Этот миф должен изобразить великих предков, которые сплошь были героями. Они, предки, сворачивали горы на своем пути и массами разили врагов. Искусство должно изобразить предков так, чтобы нынешний потомок вдохновился их примером и захотел подражать им. Миф о великом прошлом в сочетании с

<sup>11</sup> Фихте И.Г. Несколько лекций о назначении ученого. // Фихте И. Факты сознания. Назначение человека. Наукоучение. Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. С. 747-748.

<sup>12</sup> Фихте И.Г. Там же. С. 738.



мифом о великом будущем создадут в народе воодушевление и неудержимый волевой порыв, который, естественно, направят в нужном направлении разумные правители.

Так наметилась доктрина великого эстетического воспитания немцев. Искусство, в соответствии с нею, тоже должно было стать идейно-политическим *средством*, позволяющим объединить немцев в единую нацию. Используя всю свою небывалую силу внушения, просвещенные художники должны были инсценировать идеологические мифы о будущем и о прошлом, с помощью которых можно вдохновлять и направлять временно не понимающих философию. А уже потом они, быть может, дойдут и до рационального постижения необходимости того, что делают с ними. Дойдут до постижения своей свободы как познанной необходимости...

Фихте считал создание таких мифов необходимой, но временной мерой. Сложность, однако, состояла в том, что философ не обладает способностями художника. Он, философ, способен рассуждать и доказывать, но не умеет рисовать вдохновляющие картины. Именно потому не стал поэтом Сократ, хотя и пробовал себя на этом поприще. Если верить Платону, то Сократ сказал о том, что поэт – если только он хочет быть настоящим поэтом – должен творить мифы, а не рассуждения. Сам же он даром воображения не владеет. Философ, который допустил возможность использования мифов, отодвигается на задний план. Ему приходится довольствоваться мыслью о том, что когда-нибудь, мириады и мириады лет спустя, его поймут все. А пока понимают, к сожалению, только немногие. Что ж, тогда придется ограничиться общим руководством этими немногими и, прежде всего, – художниками. Надо объяснить им общую задачу и цель, чтобы они приступили к созданию мифов – заманчивых картин для народа. Впрочем, философ может попробовать стать художником сам. Вдруг что-то получится...

Так на передний план постепенно выдвинулся новый воспитатель народа – великий художник как творец мифов. Разумеется, он был не чужд философии, но приберегал ее только для собственного пользования. Народу же он предлагал великие вдохновляющие и направляющие мифы...

## **2. Миссия Вагнера: замена всенародного философского факультета оперным театром**

Рихард Вагнер (1813–1883), кумир молодого Ницше, тоже мечтал о превращении немцев в единую нацию, проникнутую революционным духом. Однако он уже не связывал своих надежд с философским просвещением – с *принуждением* публики к пониманию. Никакого принуждения больше не нужно, поскольку оно обречено на провал. Надо не принуждать, а вовлекать, увлекать.

*Объединить немцев в единую нацию теперь должна была уже не философия, а театр, превращенный в храм нового искусства – музыкальной драмы.* Этот замысел был изложен Р.Вагнером в работах «Искусство и революция», «Художественное произведение будущего», «Письмо о музыке». Суть замысла, вкратце, была такова.

Воспе не размышления, которые всегда связаны с ненужными сомнениями, должны определять принадлежность человека к своей

нации. Он должен соединиться с ней не умом, а сердцем. Он не должен размышлять, немец он или нет. Он должен непосредственно чувствовать свою причастность к немецкому народу, должен сливаться с другими соотечественниками в едином порыве, охваченный общими переживаниями. Обеспечить такое слияние может только искусство. Но – вовсе не любое. Чтобы найти нужное искусство для сплочения немцев в единую нацию, надо оглянуться в прошлое.

Величайшим образцом искусства, объединявшего людей в несокрушимую общность, готовую к усилиям и борьбе, были *древнегреческие трагедии*. Жителей полиса, захваченных и замороженных ими, охватывал единый порыв, который возвышал и облагораживал. Единство переживания театрального действия забирало в свою власть сразу и без остатка. Общность и нераздельность единой судьбы уже не требовала никакого логического доказательства и рационального обоснования – она непосредственно переживалась каждым. Разрозненные «я» сливались в единое «мы». Именно театр Эсхила и Софокла превращал население полиса в *народ*, принадлежность к которому каждый чувствовал не разумом, а сердцем.

Такого эффекта, по мнению Р.Вагнера, древнегреческая трагедия добивалась исключительно потому, что она представляла собой слияние поэзии, музыки и мимики. Только соединенный потенциал всех искусств давал поистине волшебную, поглощающую зрителя силу. Однако впоследствии этот потенциал был утрачен из-за «специализации» в искусстве. Поэзия, музыка и мимика (актерская игра) разделились. Певцы на оперной сцене перестали играть, всецело сосредоточившись на пении. Актеры театра перестали петь, хотя, возможно, и достигли благодаря этому большего мастерства в передаче психологических нюансов. Поэты сделали «чистыми» поэтами.

Возможно, такая специализация и позволила достичь большего в сфере техники исполнения. Но за это пришлось дорого заплатить: с распадом изначального единства искусств была утрачена захватывающая и властно объединяющая зрителей сила. Р.Вагнер надеялся восстановить ее, воссоздав в музыкальной драме синтез поэзии, музыки и мимики. Только используя соединенную мощь их воздействия, можно было заставить немцев почувствовать себя единым народом. Естественно, сюжеты для музыкальных драм должны были черпаться из народных немецких мифов, которые воспевали великих героев, исполненных воли и мужества. Христианские сюжеты, которые внушали смирение и покорность, для нового искусства не подходили. Христианство не ведало различия между эллином и иудеем. Создать на такой основе нацию Вагнер считал невозможным. Кроме того, христианство отделило себя от природы, исполненной жизненных сил. А герои древних немецких сказаний, наоборот, были олицетворениями могучих природных стихий. Именно природа и обеспечивала мощь переживаемых ими страстей, способных захватить и заразить зрителей.

Свой музыкальный театр Р.Вагнер создавал именно для того, чтобы подвинуть немцев к духовному перерождению. Для него было не так важно, кто именно даст деньги на осуществление дорогих постановок. Когда по Европе прокатилась волна революций 1848 года, Вагнер был капельмейстером

королевского театра в Саксонии. Он решил, что наступил благоприятный момент для реализации его идеи театрального перевоспитания немцев.

«Когда отголоски французского 1848 года повсеместно отозвались в Германии, саксонское министерство Кеннерица заменилось новым оппозиционным. Во главе этого нового министерства стал Мартин Оберлендер, которому Вагнер весьма сочувствовал за его либеральный образ мыслей. И вот, пользуясь благоприятным случаем, наш энтузиаст обратился к новому правительству с длинным и, правду сказать, достаточно странным проектом реорганизации театра. Это была утопия самой чистой воды. Вагнер требовал, чтобы бюджеты двора и театра были разделены, чтобы опера черпала свои средства из государственных источников, а не из кассы короля, как было до сих пор. Все художественные учреждения Саксонии должны быть централизованы. Театр становился вполне самостоятельным, он не следовал вкусам публики, а призван был руководить ими; такую роль ему и предстояло отвести. Само управление театром нужно организовать на республиканских началах с представительным режимом. Наконец, цели и задачи такого идеального театра приравнивались к задачам и целям религии и церкви, а сам театр Вагнер подчинял министерству исповеданий»<sup>13</sup>.

Да, театр отныне должен был превратиться в своего рода *революционную церковь*, призванную сплотить нацию, и каждый немец, по замыслу Вагнера, обязан посещать ее минимум раз в неделю. Стоит ли говорить, что либеральное саксонское министерство даже не стало обсуждать такой фантастический проект. Оно сочло, что есть дела поважнее.

Вагнер был оскорблен до глубины души. Он был королевским капельмейстером, следовательно, государственным служащим. Но, полагая, что его миссия по преобразованию немецких душ неизмеримо важнее, он стал искать единомышленников в тайных революционных кружках. Там он развивал всё ту же странную теперь уже для революционеров идею, что будущая революция в Германии должна иметь не столько политическое, сколько художественное значение. Самому Вагнеру, разумеется, эта идея странной не казалась. Ведь если революция ограничится чисто политическими мерами, не затронув глубин души немцев и не преобразовав их с помощью искусства, всё рано или поздно вернется на круги своя.

В это время в Саксонию приехал великий анархист М.А.Бакунин. Он оказал на впечатлительного Вагнера колоссальное влияние и сделал его еще большим революционером. «Говорят, что это влияние было огромно. По крайней мере, Вагнер вскоре дошел до такой экзальтации, что написал королю письмо, в котором советовал его величеству самому провозгласить республику и сделаться первым гражданином нового свободного государства. Смешнее всего то, что, отсылая такое невероятное письмо, чудака рассчитывал на какой-то успех.<...> 1 мая 1849 года саксонский король объявил роспуск парламента, и одновременно вожди революции призвали народные массы к восстанию. В числе других и наш композитор, схватив ружье, побежал на баррикады. <...> Сначала инсургенты взяли

<sup>13</sup> Базунов С.А. Вагнер. Его жизнь и музыкальная деятельность // Бах. Моцарт. Бетховен. Шуман. Вагнер: Биограф. очерки. М.: Республика, 1999. С.307.  
[Жизнь замечательных людей. Биографическая библиотека Ф.Павленкова].

верх над королевскими войсками. Они захватили и зажгли арсенал; король бежал из города. Но 36 часов спустя в Дрезден прибыли прусские войска, и началась не битва, а расправа. Порядок был быстро восстановлен; все, кто мог, спасались бегством. В числе других успел бежать и Вагнер»<sup>14</sup>.

После участия в восстании Вагнера объявили в розыск по всем немецким землям. В газетах публиковались приметы этой «неблагонадежной личности»: «Вагнер, 37–38 лет, роста среднего, волосы русые, лоб открытый, брови русые; глаза серо-голубые, нос и рот умеренные, подбородок круглый, носит очки. Речь и движения порывисты. Одежда: сюртук темно-зеленый, черные брюки, бархатный жилет, шелковый галстук, поярковая шляпа и сапоги обыкновенные»<sup>15</sup>.

Стороннику театрального преобразования общества пришлось срочно бежать за пределы государств немецкого союза.

Последующие скитания по Европе только убедили Р.Вагнера в том, что жизнь законам разума не подчиняется. В ней есть много такого, что даже не снилось мудрецам. Чтимый Р.Вагнером А.Шопенгауэр оказался абсолютно прав: никакая рационалистическая философия никогда не постигнет непредсказуемой и непостижимой жизни, а уж тем более не сможет руководить ею и направлять её.

В Париже, колыбели всех революционных идей, революционную музыку Вагнера в очередной раз не приняли. Зато она имела колоссальный успех в монархической России, которая, по всей логике, определению не должна была восхищаться ею. Не должна была – но восхищалась! Во время артистического путешествия, длившегося с декабря 1862 по декабрь 1863 года, Р.Вагнер побывал в Вене, Праге, Пеште и Бреславле, в Москве и Петербурге. Но только в России концерты принесли композитору солидный доход. Здесь Р.Вагнеру покровительствовала великая княгиня Елена Павловна, вдова брата Николая I, одна из основательниц и почетный председатель Русского музыкального общества. Из России Вагнер привез огромную сумму – 35 тысяч рублей. Таких денег у вечного скитальца никогда не было, и он с непривычки начал сорить ими. Вскоре от богатства остались одни долги да пожалованная ему в России дорогая табакерка, которую некоторое время спустя похитили воры.

Однако революционер от музыки с немалым удивлением успел заметить, что деньги на воплощение своих идей он скорее может получить от царствующих особ, чем от прижимистых буржуа, которые, казалось бы, больше, чем кто-либо, заинтересованы в становлении единой немецкой нации. Сама судьба доказывала Вагнеру раз за разом фундаментальный иррационализм жизни: следующим его покровителем стал новый король Баварии Людвиг II. Этот юноша на троне был не просто страстным поклонником вагнеровского революционного искусства: его фанатизм ограничил с безумием.

Едва вступив на престол в девятнадцать лет, Людвиг II немедленно отправил на поиски Вагнера своего личного секретаря. По всей логике, праву и морали, баварский король должен был преследовать государственного

<sup>14</sup> Базунов С.А. Вагнер. С.308-309.

<sup>15</sup> Базунов С.А. Вагнер. С. 309.

преступника-революционера. И появление его посланца, нашедшего Вагнера, немало напугало композитора: тот подумал, что возмездие, наконец, настигло его. Однако секретарь баварского короля всего лишь пригласил композитора к баварскому двору.

Во дворце Людвига II повсюду висели картины и эстампы, изображавшие сцены из вагнеровских музыкальных драм. Сам король любил переодеваться в костюмы их героев. «Впоследствии он приказал еще изготовить для себя особый челнок, который везли два искусственных лебедя, снабженные очень сложными механизмами, и на этом челноке бедный король, одетый в костюм Лознгринга, катался по озеру замка Штарнберг, воображая себя рыцарем Грааля»<sup>16</sup>. ( Позднее, в сорок один год, именно в это озеро несчастный Людвиг II бросился в припадке безумия и утонул).

Вагнеру тотчас же была положена королевская пенсия, чтобы он занялся реорганизацией мюнхенской консерватории. Король торжественно обещал обожаемому композитору построить грандиозный театр – специально для исполнения его музыкальных драм. Однако мюнхенские недоброжелатели, не лишенные здравого смысла, заявили королю, что они не желают терпеть у себя чужеземца – пруссака, атеиста и революционера, который разоряет небогатую баварскую казну и дурно влияет на монарха.

Вагнер был на время удален из Баварии, но замыслов своих не оставил. Он уже не разбирал средств. Он искал любые возможности для того, чтобы успеть воплотить в реальность дело всей своей жизни.

Франко-прусская война 1870–1871 годов объединила, наконец, немецкие княжества в единую Германскую империю. Победенная Франция обязалась уплатить Германии 5 миллиардов франков контрибуции. Рихард Вагнер надеялся, что император проявит государственную мудрость и выделит из этой огромной суммы средства на строительство музыкального театра, – ведь надо же, в конце концов, спланировать нацию и возвращать в ней великую историческую волю! Он специально написал ко дню коронации императора «Императорский марш»... Увы, за него было заплачено всего 300 талеров. Большого — на музыкальное воспитание немцев — Вагнер от императора так и не дождался.

Тогда Вагнер обратился прямо к народу. По всей Германии и даже за границей стали возникать вагнеровские общества, собиравшие деньги на театр, который был призван стать Меккой национальной музыкальной культуры. Здесь должны были исполняться только музыкальные драмы Вагнера и в первую очередь – тетралогия «Кольцо нибелунга». Единая немецкая нация начала возрождение с победы на театральных подмостках.

Весной 1872 года необходимые средства были собраны. Театр было решено строить в Баварии, король которой оставался покровителем композитора. Но местом будущей общенемецкой театральной Мекки был избран не Мюнхен, где у Вагнера было много врагов и критиков, а маленький городок Байрейт, насчитывавший всего 20 тысяч жителей. Вагнер переехал сюда с семейством в начале 1872 года, а 22 мая того же года, в день рождения

<sup>16</sup> Базунов С.А. Вагнер. С. 329.

композитора, был заложен первый камень театра. На торжества по этому поводу собрались две тысячи певцов и музыкантов.

Среди гостей был и Фридрих Ницше. Он давно решил поддержать Р.Вагнера по-своему, растолковав немцам великое вдохновляющее и воспитывающее значение греческой трагедии. Еще в январе того же 1872 года вышла в свет посвященная этому книга Ницше «Рождение трагедии», которая вызвала восторженную оценку Вагнера.

Но, как мы помним, напыщенное воззвание к народу, в котором Ницше растолковывал великое воспитательное значение музыкальной драмы, вагнерианцами было отвергнуто – как чересчур заумное и сложное.

Торжественное открытие театра в Байрейте состоялось в 1876 году. Ницше поехал на него, испытывая сложные чувства. Он, в отличие от Р.Вагнера, всё же оставался больше мыслителем, чем музыкантом. Он, подобно Фихте и всем прочим представителям классической немецкой философии, всё же полагал, что философ должен руководить народом, указывая на высший смысл всего народного существования и трудов. Именно он, философ, должен определять цели, к которым народ должен идти. Искусство – пусть даже самое впечатляющее и величественное – оставалось для него всего лишь временным средством, которым немцев можно вдохновлять и направлять, пока они не обретут способности к философскому постижению своей миссии на Земле.

Ницше как раз и попытался изложить философское понимание высшего смысла жизни немцев в своем воззвании к народу, полагая, что время для объяснения уже пришло. Первый этап закончен: немцы прочувствовали великую роль музыкальных мифов Вагнера и готовы собирать деньги на свой национальный театр. Теперь, полагал Ницше, пора приступать ко второму, *основному* этапу – от невнятных чувственных порывов переходить к ясному, философскому осознанию миссии немецкого народа в мире.

Конечно, неприятие его философской программы вагнерианцами, которых не удалось *принудить к пониманию*, настроило Ницше пессимистически. Он начал смутно подозревать, что предприимчивые активисты – вагнерианцы, сумевшие собрать внушительные суммы на строительство театра, вовсе не желают, чтобы их перевоспитывали вагнеровским искусством. Они, в общем, вполне довольны собой и как-то не усматривают особой нужды в перерождении. Они, собственно, считают, что хороши и без того. А потому никто из них не хочет, чтобы вагнеровский театр стал церковью, где им будут что-то проповедовать, или школой, где их будут чему-то учить. На какую-нибудь затею подобного рода деньги по всей Германии никто бы и не собирал. Деньги собирались на другое: на праздник, *на шоу*, во время которого можно насладиться искусством, развлечься, с удовольствием посмотреть на сцену и с еще большим удовольствием показать себя остальной публике.

Что же касается какого-то священного трепета и мистического перерождения публики от музыки Вагнера и всего театрального действия, то ничего этого, конечно же, просто не случилось. Нет, восторженные почитатели вагнеровского искусства в зале, конечно, были. Однако едва ли следовало ожидать от немцев – народа исключительно музыкального,

впитавшего музыку чуть ли не с материнским молоком – безграничного экстаза дикаря-неофита, впервые услышавшего оркестр. Все, что было исполнено, было выслушано *критически и взыскательно*. Тот, кто любил музыку Вагнера, был особенно придирчив к трактовке его произведений. Тот же, кто не особо её любил, но счел своим долгом присутствовать, достаточно холодно зафиксировал недостатки.

Возможно, люди *со стороны*, к немецкому народу не принадлежащие, да еще и особо ехидные, не смогли проникнуться величием народных мифов и нечеловеческой красотой соединенных искусств, а потому отнеслись к байрейтским шоу предвзято. Но к их мнению тоже стоит прислушаться: некая доля истины в шутках, наверное, была.

Джордж Бернард Шоу высказывался по поводу вагнеровских музыкальных драм неоднозначно. С одной стороны, он признавал масштаб дарования Р.Вагнера: « ... Вершин искусства достигают последние в роде, а не первые. Почти каждый может что-то начать; трудно закончить начатое – создать нечто такое, что уже нельзя превзойти. В 1991 году всем станет ясно, что Вагнер завершил музыку XIX столетия, или Бетховенскую школу, но отюдь не был начинателем музыки XX века...»<sup>17</sup>.

С другой стороны, у него вызывали резкое неприятие именно те музыкальные приемы, которые были рассчитаны на восприятие «народными массами» и на воодушевление их:

«Повет валькирий», вступление к третьему действию «Лоэнгрин»... – прославленные шумы и грохоты, понятные с первого же раза всякому ослу»<sup>18</sup>;

«Люди воображают, что четыре тысячи певцов производят в четыре тысячи раз более сильное впечатление, чем один певец. Это – заблуждение. С тем же успехом можно было бы утверждать, что 4000 стройных инжени в 4000 раз стройнее одной»<sup>19</sup>.

*Назидательность* произведений Вагнера, которые должны быть исполнены *с общественной пользой*, тоже не укрылась от великого музыкального критика, драматурга и юмориста:

«В Байрейте музыкальные драмы исполняются так, что напоминают серьезные парламентские дебаты, причем изложение поэтической темы приобретает все качества хорошей речи на тему о бюджете»<sup>20</sup>.

Марк Твен был еще более язвительен, когда говорил, что «музыка Вагнера лучше, чем она кажется на слух»<sup>21</sup>. Ему претило именно то, как была реализована вагнеровская попытка воссоздать утраченный синтез искусств – соединение актерской игры, оркестровой музыки и пения:

«В операх Вагнера, как правило, все, что вы будете видеть, – это двое молчащих людей, один из которых стоит неподвижно, а другой ловит мух. Разумеется, я не имею в виду, что он на самом деле будет ловить мух; я имею в виду ту обычную оперную жестикуляцию, которая заключается в поочередном выбрасывании вверх то одной, то другой руки и которая, если играющий

<sup>17</sup> Шоу Дж.Б. Афоризмы. М.: Изд-во ЭКСМО-Пресс, Изд-во ЭКСМО-МАРКЕТ, 2000. С.92-93.

<sup>18</sup> Там же. С.90.

<sup>19</sup> Там же. С. 94.

<sup>20</sup> Там же. С.94.

<sup>21</sup> Твен М. Афоризмы. М.: Изд-во ЭКСМО-Пресс, Изд-во ЭКСМО-МАРКЕТ, 2000. С. 98.

<sup>22</sup> Там же. С.99-100.

занимается исключительно делом и не издает никаких звуков, напоминает занятие, которое я упомянул»<sup>22</sup>.

Оркестровая музыка, по мнению М.Твена, у Вагнера выше всяких похвал, но вокальные партии портят ее:

«Нельзя сделать ничего лучше для того, чтобы опера Вагнера воспринималась неискушенными как нечто абсолютно совершенное, как исключить из нее все вокальные партии. Я хотел бы когда-нибудь увидеть оперу Вагнера в пантомиме. Там можно будет без помех слушать чудесную оркестровую музыку»<sup>23</sup>.

Не лучше сочетались оркестровые партии и хоры, которые, по философскому замыслу Вагнера, должны были символизировать неразрывное единство народа с мощью природных стихий. О хорах в «Лоэнгрине» Вагнера М.Твен писал:

«Тут в течение двух, а иногда и трех минут я вновь познавал те муки, которые испытал однажды, когда у нас в городе горел сиротский приют»<sup>24</sup>.

Изысканные колкости Шоу и грубоватые шутки янки Твена мы привели здесь потому, чтобы показать по контрасту – в России сталинских и последующих времен театр воспринимался именно как светский храм, и всякая критика демонстрируемого на сцене здесь всегда считалась святотатством – вроде зубоскальства по поводу литургии. (Ломка же театральных традиций, новаторство на подмостках и вовсе рассматривались как вредное сектантство, как осквернение храма).

Идея Вагнера о синтетическом воспитывающем искусстве нашла своеобразное продолжение в советских культовых кинофильмах. Михаил Ромм вспоминал, как председатель Комитета по делам кинематографии С.С.Дукельский заставлял его заменить музыку в фильме «Ленин в 1918 году»:

«... Надо, чтобы было, как Вагнер. У нас есть такие, чтобы могли написать, как Вагнер?

Я говорю:

– Таких, пожалуй, нету. Как Вагнер, таких нету.

– Тогда возьмите такого, который может украсть. Украсть, понимаете, и так сделать, чтобы вроде было как Вагнер и не как Вагнер. Вот. И срок вам три дня.

Я говорю:

– Это что?

– Это приказ.»<sup>25</sup>

Как оказалось, И.В.Сталин посмотрел картину и решил, что музыка к ней не отвечает задаче воспитательного воздействия ее на народ. «... Сталин незадолго до этого смотрел «Валькирию» в Большом театре, ему понравилось, и, как видно, он сказал – даже наверняка он сказал – на

<sup>23</sup> Там же. С. 99.

<sup>24</sup> Там же. С.98.

<sup>25</sup> Ромм М.И. Устные рассказы. М.: Союз кинематографистов СССР. Всесоюзное творческо-производственное объединение «Киноцентр», 1989. С. 73.

<sup>26</sup> Ромм М.И. Устные рассказы. С. 74.



просмотре картины, что должна быть вот такая, вагнеровская музыка. Вот этого и добивался Дукельский»<sup>26</sup>.

Именно таким, государственным взглядом смотрел на открытие вагнеровского театра Фридрих Ницше. Он, разумеется, видел все недостатки, неизбежные на премьере, поскольку сам был незаурядным музыкантом и композитором. (Вагнер даже всерьез советовал ему написать оперу). Но ему было не до музыкальных нюансов. Он смотрел на действо в Байрейте глазами философа, глазами воспитателя народа. И с ужасом понял, что великая затея полностью провалилась. *Шоу* – или, по-русски, *зрелище* – совершенно утратило тот философский смысл, который призвано было иметь. *Зрелище* превратилось в такое *позорище*, что после него Ницше сгоряча поклялся вообще больше не говорить по-немецки – от стыда за филистеров-немцев.

Случилось полное крушение всех иллюзий, всех надежд на эстетическое воспитание и радикальное, революционное перерождение немцев. Замышлялось немедленное и массовое преобразование слушателей, сердца которых должны были наполниться благородством и силой от мощных созвучий. Замышлялся великий катарсис, то есть великое превращение заурядных немецких душ в души героические и творческие, с отвращением стряхнувшие с себя обывательскую шелуху.

И что же вышло? Вся соединенная мощь великих искусств и возвышенных немецких мифов была потрачена впустую. Ни музыка, ни актерская игра, ни чудеса театральных художников, даже слитые воедино, так и не смогли пронять обывателя, как дробина – слона. Никакого нового немецкого народа в зрительном зале не народилось. Зато в антракте сразу выяснилось, кто на самом деле правит бал в Байрейте – да и во всей новой Германии.

Театр, возведенный на священном холме, заполнили банкиры с толстыми золотыми цепочками от часов, дамы финансистов и рантье, обильно украшенные бриллиантами. Все эти хозяева новой жизни в антракте вышли прогуляться в садик, украшенный по случаю праздника тысячей фонариков. Они фланировали, довольные собой, и всем видом своим демонстрировали: да, это и есть мы, гордый и благородный, великий и возвышенный немецкий народ, наследник великих и героических предков!

Но всего хуже было то, что актеры, которые изображали благородных героев немецких мифов, тоже вышли в антракте запросто перекусить сосисками в буфете, на вольном воздухе, и по-бюргерски потягивали пиво. Они, разумеется, не стали переодеваться, и бутафорские доспехи на них выглядели особенно фальшиво.

Неудавшаяся революция духа закончилась чествованием Вагнера и грандиозным фейерверком. На него взирала толпа, отныне искренне полагавшая себя преобразившимся, возвышенным и культурным народом. Но толпой от этого она быть вовсе не перестала...

## **ПОЛЕМИКА С «ВЕЛИКИМИ ГЕРМАНЦАМИ» В АВСТРИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ**

Немецкий идеализм и немецкий романтизм по праву занимают достойное место в пантеоне величайших философий, когда-либо создававшихся человечеством. Титаническая фигура Канта, осуществленный им «коперниканский» переворот в философии позволяют говорить о «докантовской» и «послекантовской» эпохах в ней. Безусловно, австрийская философия и вся австрийская культура в целом тоже не могла избежать влияния немецкой философии – тем более, что языковой барьер, порой существенно разделяющий культуры, здесь совершенно отсутствовал. Однако бывает влияние и влияние. Одно проявляется в восприятии идей, другое – в стремлении активно противостоять им «по всем фронтам» (но выбор проблем и сам способ их постановки все равно уже предопределен влияющей философией).

Именно о влиянии второго типа – о «влиянии-вызове» – мы можем говорить, рассматривая отношение австрийской философии к кантианству. Скептическое отношение стало своего рода идентификационным тестом для австрийской философии в «классический» период ее развития: философствовать для истинно австрийского мыслителя означало отрицать Канта. (Впрочем, Мария-Терезия без особых философских дискуссий отправляла его австрийских последователей в тюрьму, справедливо полагая, что человек, повинующийся только внутреннему голосу долга и совести, будет отвратительным подданным сам, да еще и станет портить других.)

Первоначально кантианство критиковалось в Австрии не с собственных философских позиций. В борьбу с ним здесь вступает «одомашненный» вариант философии Лейбница – Вольфа, а также «одомашненный» немецкий романтизм и философия Гердера. Прошло не одно десятилетие, прежде чем австрийские философы начали критиковать кантианство, противопоставляя ему свои собственные учения. К этому времени символом немецкой философии, высшим достижением ее духа считалась уже философия Гегеля. Поэтому австрийские философы, скорее, стремятся

исправить и «улучшить» Канта, чтобы затем использовать его идеи для противостояния гегельянству.

Иными словами, ожесточенная полемика никогда не была в Австрии чисто академической: к ней постоянно примешивалась политическая и культурная борьба «австрийского» и «германского». Поэтому отношение к учениям германских философов было в Австрии двойственным. С одной стороны, для тех, кто не принимал идеи «пангерманизма», было исключено не критическое восприятие чего бы то ни было, исходившего из германских пределов. С другой стороны, достижения «великих германцев» были настолько велики, что определили основные черты философствования во всем мире в целом. Обойти их стороной было просто невозможно. Поэтому требуется точно и объективно оценить влияние на австрийскую философию учений Г.В.Лейбница, И.Канта, Ф.Шлегеля, И.Г.Гердера.

Когда речь идет о традиции, в первую очередь взгляду открывается то особенное «как», которое отличает одну культуру от другой. Но всякого исследователя мучает загадка: «А почему так, а не иначе? Откуда взялось именно такое философствование?» В этом аспекте знакомые фигуры мыслителей становятся призраками своих идей, неким фантомом, встречающимся на страницах философских текстов, безнадежно далеких от эпохи философской классики. Легко угадываемая барочность указывает на период поклонения «предустановленной гармонии», а практическая философия морали XX века звучит упреком идее нравственной свободы в бесконечности «звездного неба» века XIX.

Именно поэтому мы остановимся только на наиболее важных для австрийской культуры идеях великих философов, на «болевых точках», проблематизирующих философию следующего поколения. Барочная традиция в Австрии достаточно долго проявлялась в рамках схоластической традиции, однако в период реформ на первый план выходит философская система Г.В.Лейбница. «Реформа в области философского образования 1752г. обернулась против господства аристотелизма и учения о материи и форме перипатетиков (барочную схоластику сменила система Лейбница – Вольфа)»<sup>1</sup>. В последних публикациях, посвященных истории австрийской мысли, особенно ярко подчеркивается принципиальное влияние идей Г.В.Лейбница на формирование австрийской философии и культуры. (Именно в 80–е годы чаще упоминается популяризатор Лейбница – Х.Вольф, в 90–е приоритет отдается все же Лейбницу.)<sup>2</sup>

П.Кампиц напрямую связывает развитие барочной традиции с именем этого философа, подчеркивая, что он, «не будучи австрийцем, предопределил все будущее Австрии»<sup>3</sup>. Его поддерживает и группа авторов монографии «Уходящий гуманизм – затянувшееся Просвещение», целенаправленно изучающих «подводные» влияния в истории австрийской философии и культуры.

<sup>1</sup> Priglinger W. Verdrangter Humanismus und verzögerte Aufklärung // Verdrangter Humanismus und Aufklärung. Wien, 1992. S.88.

<sup>2</sup> Sauer W. Österreichische Philosophie zwischen Aufklärung und Restauration. Wien, Salzburg, Rodopi, 1982. S.17.

<sup>3</sup> Kampits P. Zwischen Schein und Wirklichkeit. Wien, 1984. S.69.

Г.В.Лейбниц неоднократно бывал в Австрии при дворе в 1688 и 1700 годах и даже жил в Вене в течение двух лет (1712—1714). Здесь была написана «Монадология», воплотившая идеальный вариант соединения иерархичности мира, его определенности Богом и перспективы развития науки как естественной теологии, где «согласие знания с благочестием достигалось бы... не только механически»<sup>4</sup>.

В его философии принципиально подчеркивалась (крайне актуальная для католического австрийского сознания) неразрывная связь математики и метафизики, механики и учения о «конечных причинах»; идея естественнонаучного прогресса не противоречила барочной картине мира, а делала ее более прочной, обоснованной и «верноподданной».

Универсум, состоящий из монад, позволял представить отношения многонациональной державы в духе «предустановленной гармонии». Каждый народ в этом «государственном универсуме» представлен уникальным, неповторимым, единичным, но все же зеркалом основных государственных принципов. Г.В.Лейбниц «изобразил в своей естественной онтологии, с одновременной реминисценцией к божественной силе первопричины, благочестие набожного австрийца с его... преклонением перед властью»<sup>5</sup>. При всем этническом многообразии в этом гармоничном мире нет народов, которые могли бы себе позволить не признавать власть и совершенство Бога и, соответственно, власть государства.

В таком контексте идеи Г.В.Лейбница, с одной стороны, звучали достаточно гуманистично, восстанавливая самоценность единичных субъектов государства, с другой стороны, вовсе не крамольно, так как предполагался лишь «божественный» порядок реализации этой самоценности. Таким образом, «естественная онтология» закладывала основания для «онтологии общественного синтеза, как базис отношений правовых норм и жизненных связей»<sup>6</sup>. В гармоничном мире Лейбница отношения государства и гражданина выходят на первый план, коль скоро, несмотря на божественную определенность мира, Бог удаляется из непосредственных жизненных связей в бесконечный финал причинно-следственных зависимостей в качестве конечной причины. Люди оказываются «привязаны к творцу... как к конечной причине, который должен составить всю цель нашей жизни и один может составить наше счастье»<sup>7</sup>. Но гражданские и правовые отношения отражают принципы божественного мира в целом, поэтому они, с одной стороны, «естественны», а с другой – дают ту степень свободы субъектам, которая определена законами универсума.

Однако влияние Г.В.Лейбница не ограничилось вторжением в социально-политическую доктрину, а простиралось и на формирование того специфического круга проблем, который представлен в философии Б.Больцано и Ф.Брентано.

Б.Больцано, которого называли «Лейбницем на божемской почве»<sup>8</sup>,

<sup>4</sup> Лейбниц Г.В. О приумножении наук // Собр. соч. в 4-х т. М., 1982. Т.1. С.180.

<sup>5</sup> Benedikt M. Einleitung // Verdrangter Humanismus — verzögerte Aufklärung. Wien, 1992. S.19.

<sup>6</sup> Benedikt M. Der dreifach Verdrangte Leibniz in Österreich // Verdrangter Humanismus — verzögerte Aufklärung. Wien, 1992. S.191.

<sup>7</sup> Лейбниц Г.В. Монадология // С. 429.

увлекался логикой и математикой, так же, как Лейбниц пытался в своей преподавательской деятельности решить проблемы веротерпимости и сохранения христианской нравственности. Не случайно именно философия Лейбница становится для Б.Больцано своего рода схемой, основой для освоения новых философских проблем. Среди его трудов есть произведение, специально посвященное анализу их различий. При этом стоит подчеркнуть, что Б.Больцано, как и Г.В.Лейбниц, отдавал должное Р.Декарту и Б.Спинозе, однако, кроме этого, хорошо знал основные труды немецких идеалистов, с которыми активно полемизировал.

Опираясь на лейбницевскую систему, австрийская философия спорила И.Кантом, находя в идеях Лейбница возможность гармонии природного и божественного, научного и метафизического, веры и знания. Однако в период выхода «Критики чистого разума», который совпал с периодом «просвещенного» правления Иосифа II, мало кто мог предполагать, что в будущем принципиальное антикантианство станет основанием типологии австрийской традиции. «Критика...» была воспринята как еще один аргумент в пользу Просвещения, как духовная поддержка начатых реформ, как прорыв к новым вершинам свободы для естествознания и науки. «Наиболее значительным ранним популяризатором кантовской философии был именно австриец – Карл Леопольд Рейнгольд (1758—1823)»<sup>9</sup>, который не только написал целую серию работ, включая «Письма о кантовской философии» (1786), но и постоянно выступал с лекциями, обращая в кантианство сотни студентов, в том числе и в Германии. Правда, при всей своей восторженности Рейнгольд представлял идеи кенигсбергского мыслителя в непререкаемой полемике с привычной лейбницевской системой и в контексте идеологии йозефинского просвещения.

Можно предположить, что ценность философии Канта для него заключалась именно в перспективе изменения духовной ситуации, скорее с точки зрения социально-политической, чем собственно философской. Рейнгольд мыслит просвещение народа, «освобождение его от оков невежества именно в законосообразной и воспитующей деятельности просветителя»<sup>10</sup>. То есть изменение сознания должно было происходить «сверху», постепенно, путем реформ, которые осуществляет монарх, согласный с силой и свободой разума; он создает условия для реализации этой свободы освобожденному от предрассудков народу.

Кант же, в первую очередь, обращался к ученому, к философу, ориентируясь на рефлексию самосознания свободного «Я», не оглядываясь на социальные условия и последствия этой рефлексии. Это противоречие заставляло Рейнгольда адаптировать кантовскую философию в духе йозефинства, отчего при достаточно быстром распространении в Вене второго издания «Критики...» (1788) ее мало кто понимал в той степени, какую предполагал автор. В.Зауэр приводит очень показательное письмо, адресованное Канту одним из его ранних австрийских последователей Андреасом Рихтером (1760—1827), из которого становится ясной ситуация

<sup>8</sup> Колядко В.И. Бернард Больцано. М., 1982. С.16.

<sup>9</sup> Kampits P. Zwischen Schein und Wirklichkeit. Wien., 1984. S.155.

<sup>10</sup> Sauer W. Österreichische Philosophie zwischen Aufklärung und Restauration. Rodopi, 1982. S.86.

с его популярностью в Вене: «Ваша «Критика чистого разума» сделала все мыслящие головы вашими сторонниками, и для меня это тем более важно, ведь я уже «ваш» философ, хотя ни с кем в Вене не могу обсудить вашу философскую систему. В Вене мало кто чувствует вашу философию. Ваша «Критика...» произвела сенсацию, но не составила вашего счастья... Есть те, кто ничего не создает, но искажает смысл каждого предложения. Есть и те, кто знает лишь название вашей «Критики...» и этим ограничивается, чтобы глубокомысленно возражать. Такова судьба вашей «Критики...» в Вене»<sup>11</sup>.

В этом непонимании отразилась своего рода «отсталость» австрийского католического мировосприятия, еще только переживающего просветительский энтузиазм социального реформирования, не понимавшего необходимости обращения к проблемам гносеологии и онтологии на уровне самосознания, т.е. в протестантском духе. Австрийскую философию в большей степени занимал аспект противопоставления веры и знания, именно в этом была новизна, свежесть «освобождения». Поэтому раннее увлечение Кантом в Австрии можно назвать скрытой реформацией в области католически укорененной метафизики. Такое могло произойти только потому, что господство в учебных планах философии в духе Лейбница – Вольфа в период йозефинства сделало «австрийскую философию открытой влиянию северо-немецкой протестантской культуры»<sup>12</sup>. И именно поэтому Канта запретили не сразу, так что с его идеями в той или иной степени смогла познакомиться интеллектуальная элита, чтобы, впрочем, впоследствии именно с его критики начинать собственную эволюцию.

Наибольшим нападкам подвергалась не «Критика чистого разума», а кантовские рассуждения о морали и религии. Если «Критика...» определила свободу философа относительно естествознания и метафизики, и критическая позиция оказывалась методологическим условием философствования, то «Религия в пределах только разума» (1793) открывала простор критике и рационализму в той области, где свобода изначально ограничена самим фактом веры. Для Канта очевидно, что подлинно философский разум не может следовать никакой религии, кроме «религии» рационального познания. Но разум практический, диктующий формулы нравственного поведения, не может достичь высшей степени свободы в этике долга, не может изменить пока несовершенную нравственную природу человека. Именно поэтому основоположения разумной веры не выражаются только в моральных нормах, но облекаются в положительную форму религиозных догматов. Если человек видит моральный закон как божественную заповедь, он соглашается с его универсальной нравственной силой и воспринимает его как истинно-должное.

Кант настаивает на том, что философия имеет все права для того, чтобы рассуждать о Боге; разума достаточно, чтобы определить мыслящему человеку роль и место религии в его сердце. Из всех религий (и особенно, в отличие от иудаизма) Кант выделяет христианство, так как только Христос

<sup>11</sup> Richter an Kant, 22.10.1788: Aka, 550. Vgl. XIII, 224 // Цит. no: Sauer W. Österreichische Philosophie zwischen Aufklärung und Restauration. Rodopi. 1982. S.10.

<sup>12</sup> Sauer W. Österreichische Philosophie. Zwischen Aufklärung und Restauration. S.17.

возвращает веру к ее основанию в разуме, к моральным принципам. Потому что если рассматривать религию субъективно, то она «есть познание наших обязанностей как божественных заповедей»<sup>13</sup>. Именно в этом – уникальная сила христианства, так как, будучи моральным, оно обращено к разуму, не связано с обычаем, традицией и доступно любому человеку, наделенному разумом, независимо от цвета кожи.

Кант критикует и с тотальной последовательностью рационалиста доказывает абсурдность религии, отягощенной культами, при этом он не отвергает их социальной и культурной роли, но открывает бесперспективность религиозной суетности в пределах субъективного бытия. Крайне вредным для человеческой морали и особенно для субъективной моральности является стремление создать себе бога, «которого мы легче всего можем склонить на свою сторону и освободить от обременительных и бесполезных усилий воздействовать на сокровеннейшую сущность нашего морального образа мыслей»<sup>14</sup>. По мере развертывания критики ясно, что Кант обращается прежде всего к католической церкви. Именно ее превознесения жертвенности, ее культ покаяния, бичевания, паломничества есть усилия, менее всего способствующие моральному поведению людей.

Исторические формы религии, которые возникали по мере морального развития человека, совершенно оправданны, но нельзя остановить необходимый нравственный прогресс, «в котором человечество все с большим совершенством и большей чистотой сознает ту априорную веру, основание которой коренится в организации самого разума»<sup>15</sup>. Однако если какая-либо церковь пытается затормозить этот прогресс или присвоить себе право быть целью и вершиной религиозной и моральной истории, это приводит к «иллюзии» религии, к лжеслужению Богу. Ибо относительно современного мыслящего человека, того уровня прогресса разума, который достигнут сегодня, можно понять, что «все, что человек сверх доброго образа жизни предполагает возможным сделать, чтобы стать угодным Богу, есть лишь иллюзия религии и лжеслужение Богу»<sup>16</sup>. Очевидно, что И. Кант выступал в этой работе от лица протестантской культуры, при этом предполагая еще и перемены в рамках самого протестантизма. Такая революция в области религиозного мировоззрения была совершенно невозможна в условиях столь долгого господства католического образования и католической культуры в Австрии, которая неразрывно была вплетена в региональное сознание.

Католическое мировосприятие оказалось для австрийской культуры ценностью образующим фундаментом, позволявшим наглядно представлять собственную уникальность в пределах региона. Поэтому при всей прогрессивности просветительских реформ Иосифа II, которые повлекли за собой даже приезд папы Римского, при всей открытости тогдашней Австрии идеям протестантской идеологии, социально-политические и культурные условия уже сложились в пользу католического мировоззрения. Поэтому нельзя считать, что последовавшая после выхода «Религии в пределах только

<sup>13</sup> Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Тракаты и письма. М., 1980. С.224.

<sup>14</sup> Кант И. Религия в пределах только разума. С.241.

<sup>15</sup> Виндельбанд В. От Канта до Ницше. М., 1998. С.139.

<sup>16</sup> Кант И. Религия в пределах только разума. С.243.

разума» критика была вызвана политическими причинами, то есть только тем, что «раннее увлечение Кантом в Австрии было очень жестко впитано в политическое взаимодействие просвещения, революции и реставрации»<sup>17</sup>. Предложенная Кантом самодисциплина разума в вопросах веры и морали, «служение сердца (в духе и в истине)»<sup>18</sup>, означала не только свободу разума, но и одиночество разума, лишенного спасительной защиты традиций, ритуалов, кодексов чести и т.п. оснований корпоративной культуры, необходимой Австрии как многонациональному и обширному региону. Г.Брох очень точно описал эту невозможную ситуацию мировоззренческого выбора, говоря, что «для христианина имеется только две возможности: или пока еще существующее чувство защищенности в католической всеобщей ценности, в истинно материнском лоне церкви, или смелость взвалить на себя с абсолютным протестантизмом ужас перед абстрактным Богом»<sup>19</sup>.

Третьего, атеистического варианта, как мы видим, не дано, поэтому кантовские рассуждения никак не могли быть обойдены. И хотя этот период в целом ряде философских трудов представляется так, будто многие мыслители только по цензурным основаниям не были атеистами, на самом деле при том, что «выросла секуляризация и (в Европе), религиозное безразличие сталкивалось с возрождением религии в ее наиболее бескомпромиссных, иррациональных и эмоционально обязательных формах»<sup>20</sup>. Романтики один за другим принимали католичество, вновь и вновь призывая переоценить значение «старых» религий.

Протестантские мотивы кантовской философии в наибольшей степени поддерживались в Австрии теми, кто в той или иной степени ратовал за национальную автономию какой-либо этнической общности. Так, в венгерских землях было наибольшее число протестантов. Венгром был и австрийский кантианец А.Крайль (1757—1838), представитель демократической оппозиции. Идеи свободы, духовной и политической, единства разумного перед лицом истории и идеи прогресса в полной мере соответствовали революционным настроением венгерской интеллигенции. В 90-е годы всем австрийским подданным было запрещено обучаться в германских университетах и исключительное право на образование сохранили лишь венгерские протестанты<sup>21</sup>.

Австрия, в свете влияния французской революции и в рамках католического неприятия И.Канта, категорически запретила какие-либо формы обсуждения и пропаганды его идей. Так, в середине 1792 года была запрещена «Всеобщая литературная газета», которая занималась распространением кантовской философии, а в 1796 году были запрещены еще и революционные труды И.Г.Фихте. Таким образом, австрийское кантианство не развилось в полной мере, но как антикантианство проявлялось в большинстве философских произведений, авторы которых считали своим долгом начинать собственные рассуждения с критики кенигсбергского мыслителя.

<sup>17</sup> Sauer W. Oesterreichische Philosophie. Zwischen Aufklärung und Restauration. S.271.

<sup>18</sup> Кант И. Религия в пределах только разума. С.267.

<sup>19</sup> Брох Г. Лунатики. СПб., 1996. С.236.

<sup>20</sup> Хобсбаум Э. Век революции 1789—1849. Ростов н/Д., 1999. С.314.

<sup>21</sup> Baum W. Der Josefismus im Spiegel der Kritik Lessings, Wilands und Herders // Verdronger Humanismus- verzugerte Aufklärung. Wien, 1992. S.650.



Среди ярких философских фигур, оказавших сильное влияние на формирование австрийской философии, нужно также назвать И.Г.Гердера (1744—1803), которого относят к авторам «национальной мифологии» Австрии<sup>22</sup>. Вся философия Гердера проникнута энтузиазмом «национальной идеи» в духе классического либерализма, когда история мыслится как прогрессивное развитие полноценных наций-государств, каковые, в свою очередь, есть условия прогресса. В рассуждениях Гердера Европа предстает одновременно объектом критики, как раздираемое военными и политическими противоречиями единство разных стран, и примером той климатической и культурной почвы, на которой вырастет некое новое единство «больших» наций. Основанием такой перспективы, по Гердеру, являются естественные законы природы, определяющие взаимовлияние климата, почвы, морей, рек, крови народов и просто всплесков движущейся «человеческой энергии»<sup>23</sup>. Народы, населяющие землю, подчиняются тем же законам, что и растения, животные, они противостоят тем же стихиям климата, и поэтому у каждого народа своя роль в истории, «все, что может существовать, существует, если не сегодня, так завтра»<sup>24</sup>.

Таким образом, оказывается, что молодые культуры, имеющие более молодой язык, рано или поздно придут к философствованию, но этот приход не будет означать их расцвета – напротив, в их близости к земле, к природе и заключается их ценность. Эта идея позволяла осознать свою самоценность европейским народам, ощущавшим себя рядом с признанными культурными нациями неполноценными в социальном, политическом и культурном развитии, что особенно было актуально для австрийских земель. Нация, как естественный организм природы, была представлена Гердером как часть гармонического вечно меняющегося мира, где расцвет одной нации сменяется расцветом другой. Из чего следует, что «каждый народ, пусть даже маленький, благодаря единству языка, обладает своей задачей в человеческой истории»<sup>25</sup>. Это делает крайне актуальной задачу сохранения природной органичности национальных языков, а также прочно устанавливает в общественном сознании идею языкового единства нации, впоследствии ставшего главной темой и в философии, литературной критике, политике.

В эпоху так называемого «затянувшегося» Просвещения полемика Гердера и Канта звучала очень актуально, так как, собственно, спор шел по поводу «метафизических иллюзий» Канта, а Гердер пытался представить мир более реалистически, сохранив привычную уже в ту пору для Австрии барочную картину мира, правда в более гуманистическом виде. С другой стороны, идеи И.Г.Гердера выглядели достаточно антиклерикальными, то есть умеренно пантеистическими, что позволяло его последователям вписываться в просветительские веяния.

Таким образом, в австрийском увлечении Гердером отразилось отношение не столько к Гердеру, сколько к Канту: «кантовская философия, уже однажды признанная выходом из этой дилеммы, была воспринята австрийцами с

<sup>22</sup> Priglinger W. Verdrangter Humanismus und verzögerte Aufklärung // Verdrangter Humanismus und Aufklärung. Wien, 1992. S.85.

<sup>23</sup> Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. М., 1977. С.577.

<sup>24</sup> Там же. С.346.

<sup>25</sup> Priglinger W. Verdrangter Humanismus und verzögerte Aufklärung. S.87.

особой заинтересованностью»<sup>26</sup>. Но, как известно, увлечение его учением так и не отразилось в учебных планах университетского образования, где теологическое и философское образование шли рука об руку, а рассуждения в духе «Религии в пределах только разума» были совершенно недопустимы. Все это, с учетом того, что и просветительские идеи, и революционные идеалы в концепции Гердера проходили своего рода «национализацию»<sup>27</sup>, делало его философию значимой для австрийской культуры.

Благосклонность к Гердеру просвещенной австрийской интеллигенции и либерально настроенных приближенных кайзера отнюдь не была взаимной. Философа можно назвать певцом немецкой национальной идеи, которому крайне досаждали униженное положение немцев, европейская снисходительность к раздробленной и отсталой в политическом плане Германии. Он свято верил в силу немецкого духа и предлагал Европе увидеть в этой отсталости суть и грядущую силу немецкого народа. «Осторожному, добросовестному ... характеру немцев не доставило бы, конечно, удовольствие, если бы его заставили обсуждать судебные или политические дела по последней французской моде и надели на него тягостное ярмо народоправства бесчисленных муниципалитетов... мы можем взглянуть на французскую революцию так, как смотрят с высокого берега на кораблекрушение в открытом море...»<sup>28</sup>.

Гердер совершенно не принимал и не понимал амбиций Вены тех времен в деле объединения германских народов. Если немцам и уготована новая история после объединения, то кайзер Иосиф II, по его мысли, не сыграет в этом никакой роли: потуги подражать Фридриху, как полагает мыслитель, смешны, а планы духовной революции ограничились сводом законов. Он посвятил Иосифу статью, впоследствии переданную в диалог («Суд мертвых над кайзером»), в котором крайне негативно оценивал деятельность «просветителя» Иосифа II. Писатели творили под властью кайзера, но не благодаря его власти; книг он не читал, писал предписания, хотя мыслил себя, подобно Фридриху, писателем. Но более всего Гердера возмущает то, что его завоевательная тактика представляла немцев Европе варварами, подтвердив ложные измышления Тацита<sup>29</sup>.

Наибольшей критике Гердер подверг имперскую межнациональную политику Иосифа II, его централизм, который уравнивает (вопреки природе!) народы, находящиеся на разных стадиях развития, при наличии у них разной культуры, «разной ступени воспитания», разной веры, и совершенно различных языков. Слияние в империи культур, языков Гердеру представлялось культурным абсурдом, запущенным садом, в котором садовник выращивает все цветы по правилам ухода за розой.

«Гердеровская критика йозефинства может быть сведена к трем пунктам,... он критиковал деспотизм, в рамках которого были проведены

<sup>26</sup> Sauer W. Österreichische Philosophie zwischen Aufklärung und Restauration. S.17.

<sup>27</sup> Wirth G. Ein kämpferischer christlicher Humanist: Johann Gottfried Herder und die Fr.Revolution. Berlin, 1989. S.22.

<sup>28</sup> Гердер И.Г. Идеи о философии истории человечества // Гердер И.Г. Избр. соч. М.-Л., 1959. С.307.

<sup>29</sup> Baum W. Der Josefismus im Spiegel der Kritik Lessings, Wilands und Herders // Verdronger Humanismus – verzögerte Aufklärung. Wien, 1992. S.651.

реформы против желания...народов. Далее он критиковал централизм и законодательство о языке Иосифа II. И, наконец, вершина критики — неприятие полиэтничного государства, так как «естественное» государство может охватить только один народ»<sup>30</sup>.

В результате этой критики «Письма о гуманизме» были запрещены в Австрии (1793), а философия истории и работы по языкознанию продолжали обсуждаться, но уже с меньшим резонансом. Просветительские идеи и Канта, и Гердера были изучены, но тут же лишены революционной поддержки либеральной идеологии, став лишь катализатором складывающейся региональной культуры и схемой регионального мироотношения.

Ситуация «затянувшегося», «неспешного» Просвещения создала, с другой стороны, определенные условия для восприятия идей немецких романтиков, критиковавших просветительство и либерализм. После смерти Иосифа II всякие просветительские лозунги были забыты, Австрия стала плацдармом реакции против социальных перемен и революций. Идеологической опорой в этом была католическая вера, которая вдруг под влиянием романтиков обретает новое значение, и рождается своего рода особый «романтический католицизм, который будет совершенно отличным от романтических идеалов и католических воззрений»<sup>31</sup>.

Романтики заставили по-новому увидеть народный фольклор, мифологию; сказка оказалась ценнее сухих летописей истории, так как рассказывала о таинствах жизненного потока истории. Соответственно, и религия была подвергнута переоценке. Тогда уже казалось, что жанр философии — это остроумный атеистический памфлет, но романтики призвали возвратиться к вере, к христианству в старокатолическом варианте. «Христианская религия в особенности замечательна тем, что она так решительно взывает к простой доброй воле человека и ценит ее независимо от степени его умственного развития. Она стоит в оппозиции науке, искусству и наслаждению в собственном смысле слова»<sup>32</sup>. Многие из романтиков пережили религиозный кризис, отвергая абстрактную разумность протестантской культуры. В 1808 году Ф.Шлегель принял католичество.

Это обстоятельство, а также антипросветительский настрой романтиков определили расположение к ним австрийского двора, к которому были приглашены А.Г.Мюллер и Ф.Шлегель. Имперская идеология, крайне расшатанная идеями социального атомизма, лозунгами о национальных автономиях и правах народов, увидела в романтической критике рационализма (иррациональном обосновании органицизма) неожиданную поддержку.

Философия романтиков была воспринята именно как оправдание централизма, который должен быть принят как условие органического единства проживающих на обширных территориях народов.

<sup>30</sup> Baum W. Der Josefismus im Spiegel der Kritik Lessings, Wilands und Herders // *Verdrönger Humanismus — verzögerte Aufklärung*. Wien, 1992. S.653.

<sup>31</sup> Diamant A. Die Oesterreichischen Katholiken und die Erste Republik. Wien, 1960. S.34.

<sup>32</sup> Новалис. Христианство или Европа. Цит. по: Карлель Т. Новалис// Новалис. Гейнрих фон Оффтердинген. СПб., 1995. С.229.

Взаимодействие культур интерпретировалось как таинственная алхимия истории, к которой нельзя подходить с примитивной логикой механицизма. «Австрийские католики рассматривали романтические основания социального учения как естественный результат исторических традиций Австрии»<sup>33</sup>.

А.Г.Мюллер, как было принято у романтиков, апеллируя к средневековью, обосновывал монархию как единственно возможную форму правления, так как монархия представляет собой идеал органической связи части и целого, индивидуальности с органическим целым. Коммуны, корпорации, города и семьи — это «жизненные круги», вовлеченные в связь с целым, — с этим готовы были согласиться представители австрийского социального католицизма. В рамках такого мировоззрения неизбежный индивидуализм эпохи согласовывался с необходимостью сохранения в Австрии корпоративных связей и традиций органичного сосуществования культур. Однако «мода на романтиков» в Австрии достаточно быстро сошла на нет, так как сказалась несовместимость идеалов. «В то время как католик ищет мир, чтобы в нем жить и действовать, усиливая его действительность теологической направленностью мировоззрения, романтик использует свою встречу с миром фактически для того, чтобы убежать в псевдо-теологическую нереальность и недействительность»<sup>34</sup>.

Не состоявшись, в конечном итоге, как идеология, романтический католицизм, как недостижимый мировоззренческий идеал, тем не менее проявился в философии более позднего периода. Это происходило потому, что католические схемы мышления определяли тип философствования и требовали некой актуализации и оправдания. Так разрешалось указанное выше противоречие, когда индивидуализм, следующий тезису о стихийности живого, неожиданно дополнялся рассуждением об органичности и естественности «простой» жизни, о необходимости восстановления общинных связей и т.д. То есть романтизм принимался как критика абстрактного рационализма, но не использовался конструктивно в качестве рецепта спасения.

В заключение еще раз подчеркнем, что в отношении австрийской мысли к философии Г.В.Лейбница, И.Канта, И.Г.Гердера, Новалиса, Ф.Шлегеля, А.Г.Мюллера проявилась особенность именно австрийского типа философствования — принципиальное неприятие немецкой классической философии, и в первую очередь, философии И.Канта, выражавшееся в отрицании всех без исключения навязываемых заранее мыслительных схем, предопределяющих рационалистический характер мировоззрения. Оно прекрасно выражено в известном очерке Стефана Цвейга, посвященном Ф.Гельдерлину: «Кант, по моему глубокому убеждению, связал по рукам и ногам чистое творчество классической эпохи, подавил его конструктивным мастерством своего мышления и, толкнув художников на путь эстетического критицизма, нанес неизмеримый ущерб радостно-чувственному приятию мира, свободному полету воображения»<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> Diamant A. Die Österreichischen Katholiken und die Erste Republik. Wien, 1960. S.35.

<sup>34</sup> Diamant A. Die Österreichischen Katholiken und die Erste Republik. Wien, 1960. S.35.

Антикантианскую направленность австрийской философской мысли подчеркивает большинство ее исследователей. Однако Р.Халлер делает более общий вывод: спор велся не только с И.Кантом, но с немецким идеализмом в целом. «В противовес всем идеалистическим направлениям, австрийская философия определялась своей реалистической направленностью. Поскольку она связывала себя с докантианской традицией Лейбница и Юма, ее негативное отношение и противоборство немецкому идеализму, в особенности — Гегелю, остается столь же бросающимся в глаза признаком»<sup>36</sup>. Возможно, это более точная постановка вопроса: следует говорить не только об антикантианстве, но и о критическом отношении к немецкому идеализму в целом — как к «академическому систематическому идеализму», навязывающему идею прогресса. Об антикантианстве говорится именно в этом смысле, а имя И.Канта выдвигается на передний план потому, что с критики центральных понятий его философии начинаются многие произведения австрийских философов.

Следует подчеркнуть, что общая критика немецкого идеализма отнюдь не повлекла за собой полного отсутствия рационалистической спекулятивной метафизики, но породила особые, «австрийские» формы универсализма, к примеру у Б.Больцано. Однако именно антиспекулятивность становится причиной возникновения сциентизма и позитивизма.

---

<sup>35</sup> Цвейг Ст. Гёльдерлин. Собр. соч. в 7 тт. Т 6. М., 1963. С. 138.

<sup>36</sup> Haller R. Forschung für Österreichische Philosophie. S. 8.

## **МАРКСИЗМ КАК РЕАЛЬНОСТЬ: ПРОБЛЕМА ГУМАНИСТИЧЕСКОГО ВЫБОРА**

В наше время сложилось странное впечатление, будто марксизма и марксистов не стало, будто советская эпоха и все, что с нею связано положительного, ушли, словно мираж. Марксистскую проблематику классовой борьбы, социальной справедливости, торжества научного мировоззрения, социального гуманизма переносят в придуманный и продиктованный идеологией воинствующего антикоммунизма виртуальный мир. Как будто новое Откровение снизошло на головы наших управителей. Нам внушают, что существует лишь одна реальность – тотального захвата собственности и попрания интересов одних интересами других, составивших горстку тех, о ком принято говорить – «дорвавшиеся до власти». Нам говорят: не существует общественных, коллективных или национальных (применительно к России) интересов, а существует лишь правда частнособственнической наживы, индивидуальной свободы и абсолютной вседозволенности, разумеется, если у тебя есть деньги – и «большие деньги». Эгоизм, право сильного, культ частной собственности и абсолютный политический диктат – вот символы новой эпохи «свободы по-американски», эпохи «внутренней оккупации».

Казалось бы, форма нынешнего господства тотальна и беспросветна, марево легкокрылой буржуазности заполнило все пространство коммуникации. И все-таки у нас есть все шансы доказать обратное: мир намного сложнее, и в нем есть место голосу правды и справедливости, демократии не формальной, а реальной. Наука – это, возможно, последнее и единственное поле культуры, где фактор внешней силы не действует, а истина утверждает свои права вопреки воздействию внушающих эффектов. Наше время благодатно для независимых, свободных от лицемерного прислуживания властям марксистских исследований. Возможно, именно этой внутренней свободы и не хватало марксистскому дискурсу в советское

время. Он прорывался не благодаря, а вопреки официозу помпезного марксизма-ленинизма, в смелых и новаторских идеях философов-самородков. Многие были слишком *обязаны* быть марксистами, чтобы быть ими на самом деле. Это, очевидно, и подточило великую эпоху изнутри. Диалектика формы и содержания вновь продемонстрировала нам свою исключительную виртуозность. Но летописи пишут в тени свершившегося события. И это время пришло.

Речь идет о новом качестве марксистской рефлексии, не обремененной формальными обязательствами, но твердо знающей себе цену и силу морального долга перед историей и людьми. Если мир и сталиным, стал лучше в XX веке, то лишь благодаря социально и политически организованному действию человека труда. Нормы социализации труда и капитала стали, наконец, общепризнанными, хотя и не всегда реализуемыми на деле.

Великий лозунг XIX века – «пролетарии всех стран соединяйтесь» – изменил мир. Из призрака он превратился в реальность, хотя и не такую, на которую рассчитывало радикально революционное крыло мирового социалистического и рабочего движения. Этот лозунг, будучи реализован на практике, заставил считаться с человеческим достоинством тех, на плечах кого строится материальная культура и создается сумма человеческого богатства. Он возвел человека труда в новый социальный и политический статус. Он дал ему не только право голоса, но и право действия и практического участия в экономике, политике, культуре, всей системе общественной жизни. Совокупность его социально-экономических и культурных прав и свобод закреплена в основополагающих документах эпохи. Первыми в этом историческом движении стали марксисты России, направившие разрушительную энергию народной революции начала XX века в созидающее русло строительства нового мира.

Все крайности этого пути изживались внутренней логикой культурной эволюции, оставляя сухой остаток действительного общественного прогресса, достигнутого богатства советской культуры – науки и образования, искусства и техники, философии и светской морали. Все это сегодня подвергается отрицанию на том лишь основании, что создавалось в советскую эпоху и благодаря советской эпохе. Это особенно видно по нелепой тенденции деиндустриализации и деинтеллектуализации страны, которую проводят под внешне благовидными лозунгами постиндустриализма и постмодернизма, свободы рынка и свободы движения людей и капиталов. Политические страсти, вскормленные идолопоклонством перед новоявленным божеством частного капитала, затмевают разум и лишают людей здравого смысла.

Как иначе можно понять отмену устоявшегося общенародного праздника – *Дня революции*, который отмечался (и будет отмечаться) 7 ноября, в день открытия в 1917 году Второго съезда Советов, принявшего легитимное решение о роспуске Временного правительства и создании новой формы исполнительной власти – Совета народных комиссаров, утвердившего выстраданные всей русской историей Декреты о земле и о мире, открывшего принципиально новую эпоху республиканизма и конституционализма в российской государственности? Впервые за тысячелетнюю историю России восторжествовал принцип народовластия, предусматривающий строительство государства снизу доверху.

У нас не было другого перехода из патриархальности в современность, а значит, отрицающий его отрицает Россию, русский путь во всемирной истории. Идолопоклонство перед эстетизированным образом царизма и православия – еще один признак нынешнего официоза, сделавший такой выверт исторического сознания в отношении русской революции возможным.

В современной Франции найдется немало аристократических слоев, которым не по душе Великая французская революция, но им и в голову не придет публично ставить вопрос об отмене символа современной Франции во всемирной истории – *Дня революции*, который отмечается 14 июля, в день взятия Бастилии. И гимн – «Марсельеза», и флаг – из этой эпохи. Искусство политического компромисса и политической культуры французов проявилось, в частности, в том, что в решающий момент истории они сумели отказаться от узкопартийного восприятия этого события и придали ему подобающий общенациональный характер.

Надо полагать, что нам еще предстоит проявить свою политическую мудрость в столь непростом вопросе, имеющем, однако, вполне однозначное решение. Это тот случай, когда марксизм заявляет свои права не в форме конфронтации со своим политическим противником, а в форме исторического компромисса, уже достигнутого самим фактом свершившегося события русской революции и всей последовавшей за ней эпохи созидания нового мира – беспримерного исторического опыта тотальной социализации труда и капитала. Надо только научиться различать безусловно положительное и ценное в этом опыте, без чего мы не сможем двигаться дальше: мы просто не имеем права идти вперед, не соизмеряя свои шаги с положительной стороной нашего советского опыта. Даже если это шаги в ином направлении и с иными целями, они лишь продолжают пройденный путь.

Таково общественно–политическое звучание марксистского дискурса сегодня – не допустить наступления события, о котором принято говорить: «порвалась связь времен». Марксизм сегодня – это живое напоминание о том, что, восстанавливая одни старые исторические связи, важно не потерять другие, не менее существенные, чем все остальные. Вот почему фундамент современного марксизма образуют историко–философские и историко–культурологические исследования: научное осмысление опыта марксистской мысли и марксистского действия в XIX и XX вв<sup>1</sup>. Марксизм – это не простой историко–философский факт, с которым можно проделывать разного рода анатомические манипуляции, отстраняясь от живой души этого учения. Грань между анатомом и хирургом в историко–философском исследовании порой весьма тонкая. И здесь нет права на ошибку.

Существует два типа отношения к марксизму (разумеется, из числа здоровых). Первый – чисто *историко–философский* подход к нему, как явлению, принадлежащему к определенной исторической эпохе, а именно – к периоду жизни классиков и ближайших последователей, по

<sup>1</sup> Ойзерман Т.И. Марксизм и утопизм. М., 2003. [Прим. авт.: В этом смысле книга – хорошее подспорье в нашей работе. Правда, и в ней недостает мужества стоять твердо перед новейшей либерально–консервативной волной политических страстей и страстишек.]



принципу – было и прошло. Второй – *генетический* подход, который воспринимает марксизм как самовоспроизводящуюся систему ценностных и теоретических ориентаций. У Маяковского есть такая фраза: «Мы диалектику учили не по Гегелю...». То же самое происходит и с Марксом: основные идеи его учения возникают и воспроизводятся как бы *по наитию*, произвольно, в силу общих обстоятельств социальной, экономической и интеллектуальной жизни. И это создает базу для бесконечного творческого развития этих идей, взращивая на этом поле все новые и новые урожаи *социально-гуманистических* концепций и теорий. Перед нами огромное: многообразие околomarксистской и собственно марксистской мысли: множество школ западного марксизма (Лукач, Грамши, Корш и др.) и советского марксизма, скажем Э.В. Ильенкова или И.Т.Фролова, а также продуктивное разнообразие русского дореволюционного марксизма – от Бердяева и Струве в их молодости до Богданова и Луначарского, Плеханова и Ленина. Не меньший интерес сегодня представляет и протомарксизм русского народничества, с его вечной установкой на самобытный ход русской истории и культуры.

Особенность марксизма как мировоззрения, захватившего мировую ойкумену, связана с доминантами науки и практики в их социально-гуманистическом измерении. Сказать «нет» абстрактному идеализму – это только часть марксистского мировоззрения. Сказать «нет» мелкотравчатому буржуазному практицизму, не видящему дальше собственного носа, своекорыстной прибыли и личного успеха любой ценой – в этом, надо полагать, главный вектор марксистского самосознания сегодня. В его основе – способность воспринимать любое состояние общественной и гуманитарной системы как временное, преходящее, имеющее своей перспективой действительную свободу личности от навязанной ей историей материальной, национальной или классовой ограниченности.

Современный марксизм условно может быть разделен на две части: а) теоретическую, исполненную академического интереса к предмету научного изучения, и б) практическую, направленную на общественно-политическую и нравственную сферы нашего сознания и действия. Марксизм – это не только то, чему научаются, как извне преподанной истине. Марксизм – это состояние души, исполненной чувства ответственности за происходящее. Это умение взглянуть на конгломераты частнособственнических интересов с высоты исторической перспективы. Это мужество измерять существующее нравственной силой и правом должного и необходимого. Марксизм – это то, что рождается в нас естественным образом, как форма стихийного протеста против несправедливости, безмерного и расточительного богатства одних и столь же безмерной и ничем не оправданной бедности других. Это становится особенно очевидным, когда мы видим нравственный упадок и деградацию одних (первых) и удивительное человеческое мужество и достоинство других (вторых).

Марксизм действительно способен обретать самые радикальные формы, когда он сталкивается с откровенной «диктатурой буржуазии», формой политической неумяемости дорвавшегося до власти «третьего сословия». Более того, он вырабатывает принципиальную установку на

«диктатуру пролетариата», когда видит, что эта патология буржуазии затягивается и обретает черты необратимости. И наоборот, весь опыт развития марксистской мысли в XIX и XX веках показывает, что он готов на множество политических компромиссов, когда основные требования по защите чести и достоинства человека труда, его действительных политических, экономических и культурных прав и свобод начинают удовлетворяться. В этом случае от умеренного социал-демократизма его отличает лишь напряженная готовность моментальной жесткой реакции на всякую попытку отступления от исторических завоеваний трудящихся. В современной России это в высшей степени актуально. А это значит, что у марксистской социально-философской доктрины – огромное поле деятельности сегодня. Она востребована самой жизнью.

В качестве примера можно привести опыт работы *Марксовских чтений* в Нижневартовске, где на протяжении последних 8 лет ведутся напряженные исследования марксистского дискурса в контексте его истории и современности<sup>2</sup>. В рамках этих чтений определилось несколько тем – своего рода направлений исследовательской работы. Рассмотрим их в тезисной форме.

Тема «*Маркс и марксизм*» пробуждает старый алгоритм мысли, согласно которого: Маркс – хорошо, марксизм – плохо. Отсюда поиск аутентичного марксизма, ведь известно, что эпигоны учения, как правило, лишь упрощают и вульгаризируют его суть, уводят в сторону от магистрального пути. Хотя не менее существенен тот факт, что именно последователи учения очень часто открывали его глубину, недоступную способу выражения его основателя. Характерно, что в христианской теологии и народных верованиях – это одна из излюбленных тем: Христос и христианство, как небо и земля, вечный поиск истинного христианства за пределами исторического христианства. Таков тип философствующего сознания, в свое время ярко представленный в творчестве Н.А. Бердяева. Наивно полагать, что Маркс, создавая свое учение, вовсе не создавал «марксизма» как учения, а всего лишь «самовыражался» на заданные темы. Мы убеждаемся, что этот старый прием эгоцентрического философствования по размыванию марксистского мировоззрения, как внутренне цельного и социально определенного, в наши дни уже не проходит, если, конечно, заранее не поддаваться «скромному очарованию буржуазии».

Другая вечная тема касается «*Сущности марксизма*»: что главное в марксизме, без чего он утрачивает свое существо? Что именно в марксизме может видоизменяться, не изменяя его сути? С другой стороны, что истинно и что ложно в учении К. Маркса, с точки зрения современности, и насколько это затрагивает его существо? Что устарело, а что сохраняет свою безусловную ценность и требует неустанного развития применительно к новым историческим обстоятельствам? Это вопрос о так называемом идеальном марксизме, как бы схватывающем во всем многообразии конкретных «марксизмов» что-то существенно их объединяющее, но не принадлежащее в своей полноте ни одному из них в отдельности, включая марксизм Маркса.

<sup>2</sup> См.: Проблемы социального гуманизма: история и современность.

Четвертые Марксовские чтения. Материалы Республиканской научной конференции (Нижневартовск, 5 марта и 5 мая 2004 г.). Нижневартовск, 2004. – 328 с.

Прежде всего, это фундаментальная идея *социального*, как особой реальности, имеющей свое внутреннее (личностное) и внешнее (общественное) измерение. Именно ей принадлежит *действительная* (в гегелевском смысле) сущность человека (живая «совокупность всех общественных отношений»), как актуального *единства* внутреннего (личностного) и внешнего (общественного), образующего не некую предзаданность и предопределенность, а реальную цель и способ человеческой жизнедеятельности. Отсюда *праксиологический* характер марксистского мировоззрения, на котором в свое время настаивал А.А.Богданов, и его осознанный выход на материалистическое понимание истории. Советская формула «исторического и диалектического материализма» в наше время уже не способна игнорировать существо *социально-гуманистического* материализма в марксизме. Заслуга в этом принадлежит не только усилиям Эриха Фромма или Роже Гароди, но, в частности, и советской философско-антропологической школе И.Т. Фролова. Все это со всей определенностью позволило установить, что именно *социальный гуманизм* с его этическим ригоризмом образует клокочущее сердце научно-революционной теории.

В области *вероисповедальной* марксизм так же определен, как и всякое крупное учение. Он культивирует атеистическую веру в *восходящие потоки* мироздания, в действительное движение от простого к сложному, от потенциально человеческого к реально человеческому и даже сверхчеловеческому, «божественному», как идеальному пределу самосовершенствования человека в его истории. Тем самым, марксизм уверенно преодолевает традиционную полярность натурализма и идеализма в универсальной формуле *антропосоциоцентризма*, хотя, как известно, для самих марксистов органический синтез принципов антропологизма и социологизма дается весьма не легко. Все это требует дальнейшей разработки.

Третья тема «*Маркс и Россия*» имеет в первую очередь исторический и историко-философский характер, но и она способна многое прояснить в нашей нынешней ситуации, отслеживая необходимый характер пути, по которому мы пришли в современность. Подчеркнутый интерес К. Маркса к России и русским выдавал глубокую симпатию и надежду, которую он связывал с этим заснувшим в веках, «примороженным» Сфинксом, от пробуждения которого во многом зависели и продолжают зависеть судьбы мира<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> См. работы автора этих строк: Маркс и Россия в религиозном измерении. Опыт историко-философской реконструкции смысла. Нижневартовск: «Приобье», 2000. Маркс после Маркса. Материалы по истории и философии марксизма в России. Нижневартовск: «Приобье», 1999. Русская интеллигенция и религия: опыт историсофской реконструкции смысла // Философия и общество, 2001, № 1. С. 87-114. Народнические корни ленинизма: «хитрость разума» или «ирония истории» // Вопросы философии, 2001, № 12. С. 51-66. Пророк несбывшего: Петр Струве и «эволюционная» критика марксизма // Свободная мысль XXI, 2001, № 12. С. 68-83. О тождестве противоположностей: к диа-логике нищезнания и марксизма в России // Общественные науки и современность, 2002, № 4. С. 125-144. Едва заметный пункт истины. Гражданин, гражданское общество и диктатура пролетариата // Свободная мысль XXI, 2003, № 1. С. 80-95. Максим Горький: от «сверхчеловека» к «всечеловеку» в зеркале символических форм // Философские науки, 2003, № 1. С. 47-61. «Эмпириомонистический» марксизм А.А. Богданов: проблема идеологии //

Четвертая тема — «*Русская революция*», ее предпосылки и результат, ее всемирно-историческая роль и степень влияния на национальную культуру. Мы должны знать характер и направленность исторического пути России не из навязчивых и тенденциозных, ангажированных властью СМИ, а из научного первоисточника. А он включает в себя, прежде всего, сравнение русской революции с великими революциями в мировой истории — французской, американской, английской, у каждой из которых были свои издержки и печали, но каждая из которых дала миру что-то существенно важное. Мы должны знать правду о нашей народной революции, которая, безусловно, останется в веках как важнейший ориентир всей нашей национальной истории. Просто по определению в ней не может быть все плохо. Разве «дикое русское барство», как его определила великая русская литература XIX века, не достойно радикальной народной революции и необратимости ее основных результатов? И, наконец, важно знать, какова роль марксизма в русской революции? Чего больше в «русском марксизме» — национально выстраданного, укорененного, *народнического* в широком смысле слова или чужеродного, привнесенного извне, навязанного России, но тогда кем и зачем?

Пятая тема, так или иначе присутствующая на всех чтениях, — это тема «*Советской культуры*» как особой эпохи в становлении и развитии российской национальной культуры. При очевидном понижении уровня элитарности, она дала колоссальный и небывалый в истории России рост демократизма культуры, подъема народного образования, фантастический всплеск в развитии философии, науки и техники. Она превратила искусство в новую разновидность свободной религиозности, в универсалию церковно-свободного человека, и даже оскомина новой религии *советизма* ничего не могла с этим поделать. Остается загадкой, как можно было совершить столь грандиозный скачок от лапотной и безграмотной России к космической и ядерной державе, вдохновлявшей и устремившей за собой полмира? По сути, это тема *русской Реформации XX века*, по-своему жестокой и беспощадной, но упорно расчищавшей новые горизонты для всего человечества.

Шестая тема «*Постсоветская эпоха и марксизм*» задается вопросом: что такое марксизм сегодня? Сохраняет ли он какое-либо общественное, культурное и образовательное значение? Какое место он занимает в современной философии, науке и общественной практике? Можно ли списать марксизм по разряду отживших, устаревших учений, представляющих исключительно исторический интерес, или мы вправе ожидать *новую марксистскую волну*? Увы, это один из самых болезненных вопросов наших дней. Слишком много неопределенностей накопилось за последние годы. Множество новых веяний заполняет наше сознание, отчасти замещающая старую упаковку фундаментальных социальных законов, открытых в марксизме, новой, на первый взгляд, никак не связанной с ним.

<sup>3</sup> Вестник МГУ. Серия: философия, 2004, № 1. С. 38-54. Русская реформация XX века: логика исторической трансформации атеистического протестантизма большевиков // Общественные науки и современность, 2004, №3. С. 89-102. Народничество русской интеллигенции и культуры // Философия и общество, 2004, № 3. С. 156-176. Народничество: русский путь. Лекции по спецкурсу. Екатеринбург: УрГУ, 2004.

Разобраться в этих хитросплетениях – дело не простое, кропотливое и требующее непрерывных и коллективных усилий, на которые у нас порой не хватает времени и элементарной организованности. Не секрет, что состояние марксистской мысли в стране самое плачевное — и не потому, что мощь и глубина советской мировоззренческой выучки улетучились без следа, а потому, что каждый тянет в свою сторону и не хочет слушать другого – своеобразный *постмодернистский* синдром. Нам вдруг стало все интересно, и в этом множестве уже нет главного, нет единственного, безусловного и мобилизующего на деяние, нет спасительной иерархии ценностей и приоритетов. Характер дискуссий на последнем Российском философском конгрессе в Ростове-на-Дону убедительно это показал. Как видно, эпоха консолидаций еще не наступила, но она непременно придет, и к этому событию надо готовиться заранее. Возможно, грядущий IV Российский философский конгресс откроет в этом вопросе новые горизонты.

Очень важно из углубленного анализа истории и современности интегрировать образ будущего. Мы должны знать, чего хотим, и как этого добиться. Мы видим, как вдохновляющее начало свободы и справедливости у нас на глазах заковывается в новые цепи «рыночного тоталитаризма» и «колониальной демократии», право сильного попирает слабого, ставить частный корпоративный интерес выше общественного и государственного. Мы видим тотальное господство капитала и чиновника над живым трудом, попрание элементарных прав и свобод человека труда, низведение профсоюзов до простой вывески, прикрывающей злодеяния «бизнеса». Мы видим, как государство встает на службу капиталу и уже не способно отличить общенародный интерес от своекорыстного интереса «делового мира», как под ширмой «демократии» жирует старорежимная «диктатура буржуазии», вставшая на службу мировому жандарму и его национальным интересам.

Лицемерная кампания по «монетаризации льгот» обернулась на деле очередной экспроприацией элементарных и заслуженных вспомоществаний обездоленным людям со стороны государства. Власть обрушивается на коммунистическую Думу прошлого созыва, якобы наплодившую непомерное количество льготников, но при этом стыдливо отказывается назвать хотя бы одну категорию тех, кто получает чрезмерные или неоправданные льготы от государства. Таких просто нет. А есть простой факт фантастически низкого государственного бюджета, составляющего по-прежнему лишь 1/5 от бюджета РСФСР и все потому, что 4/5 подарено (!) «сырым мира сего» для демонстрации своего скромного барства на берегах «туманного Альбиона».

Парадокс нашего времени состоит в том, что, по мере отдаления от реалий советской эпохи, мы все более получаем материал, воскрешающий забытые, было, «старые и добрые» марксистские истины. Действительно, марксизм можно постигать *по Марксу*, через ученичество и преподавательское начетничество, со всей суммой абстрактного теоретизирования и возникающего здесь недоверия к букве и слову. А можно открывать из самой жизни, даже не подозревая порой, что открываешь Маркса и марксизм, проникаясь духом его бунтарства против попрания фундаментальных прав личности, потугами стяжательства и корысти, мелкотравчатой психологией «все на продажу».

Новый марксизм, еще не знающий своего имени, рождается из гущи народной и интеллектуальной жизни страны. Он еще не знает новых форм, в которые отольются его законы и поучения, но он твердо знает, что психология вселенского грабежа должна быть остановлена, новому испытанию человеческой природы на разрыв между богомольным безволием и технократической «железной волей» можно и нужно противопоставить творческий энтузиазм научной и философской общественности.

Тема «Социальный гуманизм» явно имеет политический подтекст. Ни для кого не секрет, что происходит в наши дни. Власть мы получили сытую и холеную, упорствующую в своем радикально либеральном абсолютизме и чиновничьем рвении, продолжающую сворачивать социальные программы и исторические завоевания россиян в социальной и экономической сфере, признающую, что у нас самый высокий разрыв между бедностью и богатством, и делающую все прямо противоположное тому, чтобы этот разрыв сократить. Вместо прогрессивного налогообложения, социал-демократической нормы всего «цивилизованного» мира – равный налог для самых бедных и самых богатых. Вместо политики национальной мобилизации на преодоление экономического кризиса – политика национальной демобилизации и всяческого обособления по социальному и национальному признаку. Вместо стимулирования экономического роста и создания новых рабочих мест – политика выкачивания из страны природных, интеллектуальных и финансовых ресурсов. К дальнейшему стимулированию «бегства капиталов» из России прибавился и вовсе беспрецедентный шаг по перекачиванию государственного валютного запаса в США.

Складывается впечатление, что во времена татаро-монгольского ига Русь платила меньшую дань, чем теперь по итогам поражения в «холодной войне» приходится платить новоявленному мировому жандарму. Государственная идеология современной России, которая сегодня, как известно, стыдливо умалчивается, сводится к трем простым словам: *скромное очарование буржуазии*. Об этом, в частности, подробно писала петербургская пресса по поводу «предельно скромной свадьбы» Греха в Петергофе.

Власть, отнимающая от ученого и рабочего и отдающая попу и буржуа, власть, не признающая высокого духовного и нравственного потенциала за научным мировоззрением и светской культурой – искусством и литературой, гуманистической моралью и образованностью. Власть, откровенно пристраивающая национальные интересы к интересам транснациональных групп и компаний. Имеет ли такая власть право на существование? Даже те положительные тенденции, которые намечались в последние четыре года – не перекрывают поток отрицательности, заданный предыдущей эпохой тотального воинствующего антикоммунизма и антисоветизма, балансирующего на грани «либерального и черносотенного фашизма» с его новой идеологической формой *елейного цинизма* (читай: *ельцинизма*), изобретенной прислужниками ельцинского режима.

Разумеется, на IV Российском философском конгрессе речь пойдет не о политике, а проблемах социально-гуманитарной науки и современной философии. Однако политика невольно присутствует на общем фоне, казалось бы, чисто академических дискуссий, тем более, если это

проблематика социального гуманизма. И она обязательно проявит себя в итоговых документах форума российских философов: с кем вы, господа-товарищи, интеллектуалы от философии?

Марксистское наследие занимает заметное место в современных учебных программах по философии и социологии, политологии и политической экономии. Причем, мировая практика опережает нас по этому показателю – и количественно и качественно. Слишком сильна у нас политизированность в восприятии *Марксистской духовной академии*, давно уже ставшей чем-то естественным и неотъемлемым в мировой культуре. Наша советская выучка приучила нас мыслить марксизм, а тем более марксизм-ленинизм, очень дифференцированно, как что-то исключительное и абсолютное, противопоставленное всему остальному, а между тем мировой опыт давно уже интегрировал марксизм в общий вектор культурно-исторического развития.

При этом он по-прежнему противостоит откровенно контр-реформационным тенденциям тотального клерикализма и не менее опасным устремлениям воинствующего технократизма и индивидуализма. Но он давно уже образует неотъемлемый элемент современной гуманистической традиции, как магистральной линии цивилизационного (читай: формационного) восхождения человека и человечества на путях своего качественного совершенствования. Линии *глобализации* и *гуманизации* в этом смысле идут рука об руку. Но это не та «глобализация», которая подчиняет все и вся эгоистическому интересу «золотого миллиарда». Это воистину *альтернативная* глобализация, которая требует для своего претворения консолидированных социальных и интеллектуальных усилий.

Мыслить современный гуманизм чисто либерально, противопоставляя личность и общество как две онтологические несовместимости, – вещь заведомо обреченная на ограниченность и явную недосказанность главного, а именно – потенциальной и актуальной включенности социального и социализированного измерения в параметры человеческой сущности и существования. Мировоззренческое кредо марксизма настаивает на активной жизненной позиции личности, превращающей общественные законы-тенденции в инструмент цивилизации и культуры, развития на своей собственной – разумной – человеческой основе, противостоящей природной и социальной стихии.

Таким образом, мы приходим к выводу, что марксизм представляет собой одну из универсалий современного гуманистического мировоззрения. В нем речь идет не только о социальных *условиях* существования «человека человеческого», но и о его саморазвивающейся социальной *сущности*, которую не следует стесняться и противопоставлять «личности», как нечто ей заведомо противоположное. Это делал и продолжает делать абстрактный либерализм, но, по Марксу, именно *личность* образует внутреннее измерение социальной сущности человека.

Социальный гуманизм Маркса, нацеленный на решение конкретных социальных проблем, и в наше время успешно противостоит как абстрактному гуманизму морализаторов, так и догматическому

антигуманизму технократов и фундаменталистов всех мастей. Он образует концепцию реального гуманизма, которая в эпоху научно-технической революции с необходимостью дополняется интенциями экологического гуманизма, прочно стоящими на мировоззренческом фундаменте социально-гуманистического материализма.

В этом смысле марксизм остается на гребне мирового реформационного процесса как действительной универсалии культуры. А, значит, он сохраняет академический и образовательный интерес. Это первое свидетельство того, что мы находимся на верном пути. Лозунги построения гражданского общества вовсе не замыкаются на пресловутой буржуазности и вседозволенности капитала, они идут значительно дальше и как раз вопреки этой тенденции требуют действительной *свободы ассоциаций* и самостоятельности граждан, освобождения труда от частнособственнического произвола для широкого социального и духовного творчества.

Все это позволяет заключить, что поставленные в теоретическом марксизме цели актуализации социально-гуманистической проблематики, защиты прав и свобод человека труда будут достигнуты, и у нас появляются дополнительные стимулы для активного сопротивления дикой или, по выражению Дж. Сороса, «грабительской» капитализации, снятия всех видов экономического, политического и нравственного отчуждения, а значит, свободного служения ценностям и идеалам светского гуманизма. Для нас особенно важна в нынешней ситуации поддержка полноправных субъектов гражданского общества – *Российского философского общества и Российского гуманистического общества*, которые именно в этом своем качестве, общества, не противостоят личности и ее свободе, а напротив, воплощают в себе высшие достижения свободного развития личности.



## АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ КОНЦЕПЦИИ КУЛЬТУРЫ ЗА РУБЕЖОМ

Концепт культуры — *основное и весьма неоднозначно трактуемое* понятие, разработкой которого занимаются очень многие отрасли научного знания. Одним из авторов, предпринявших исследования ее концепций и дефиниций, является представитель американской социально-культурной антропологии Лесли Алвин Уайт — приверженец эволюционистских взглядов на культуру. Для него характерно стремление обосновать ее объективный характер, что обусловлено занимаемой автором позицией исторического материалиста. Его работы относятся к середине XX века, но получили значительное распространение в нашей стране в конце XX века.

Выступая против различных попыток представить понятие «культура» лишь как удобную методологическую абстракцию, Л. Уайт рассматривает его как объективную категорию, выражающую специфическую — «надсоматическую» — систему действительности, которая имеет собственные закономерности функционирования и развития.

Культура подразделяется многими американскими антропологами на три подсистемы: технологическую, социальную и идеологическую (философскую). Соответственно, выделяются и способы ее существования, опредмечивания. Первая — технологическая — подсистема включает орудия производства, средства существования, материалы для постройки жилищ, средства нападения и защиты и т.п., вторая охватывает типы коллективного и индивидуального поведения, третья состоит из идей, верований, знаний.

Главной и определяющей становится технологическая подсистема, поскольку человеку в первую очередь необходима пища, жилье, одежда, а также средства защиты от врагов. Социальная и идеологическая подсистемы являются вторичными и производными. Таким образом, взгляды Л. Уайта можно расценить как концепцию технологического детерминизма. Предельно широким понятием выступает именно «культура», а не «общество»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> White, Lesley Alvin. The Science of Culture. New York, 1949.

«Культура» есть категория, охватывающая предметы, изучаемые совокупностью всех общественных наук. Однозначна детерминация «социальной» и «идеологической» подсистем культуры ее «технологической подсистемой», хотя, на наш взгляд, взаимоотношения общественных подсистем гораздо многозначнее и сложнее. Положения концепции Л.Уайта важны, например, для современной экологии — особенно рассмотрение культуры в качестве специфического «термодинамического» механизма аккумуляции, хранения, передачи и преобразования энергии обществом. В своих работах, относящихся к середине XX века, «Изучение культуры: изучение человека и цивилизации» (1949) и «Эволюция культуры: развитие цивилизации до падения Рима» (1959), он сформулировал одно из наиболее убедительных доказательств смысла и сущности антропологической концепции культуры<sup>2</sup>.

Работа «Понятие культуры» оказала значительное влияние на большинство мыслителей, работающих в этой сфере, и остается одной из наиболее читаемых книг, содержащих все необходимые пояснения к наиболее фундаментальной из всех антропологических концепций США XX века. Первые статьи были опубликованы в журнале Американской Антропологической Ассоциации «Американский антрополог», на страницах которого Л.Уайт разворачивал основные моменты своей концепции в полемической форме.

Практически все социально-культурные антропологи США и Англии берут за исходный пункт тезис о том, что культура есть фундаментальная и центральная концепция их отрасли научного знания. Однако существует один значительный недочет в пояснениях о том, что они подразумевают под этим термином. Для одних культура есть изучаемое поведение. Для других культура вообще не поведение, а абстрагирование от поведения, что бы это ни было.

Каменные топоры и гончарные круги есть культура для третьих, но не есть материальный предмет, могущий быть культурой для четвертых. Культура существует только в мышлении, согласно пятым; она включает наблюдаемые вещи и события внешнего мира для шестых. Некоторые мыслят о культуре как о вместилище идей, но и они подразделяются в зависимости от решения вопроса о локализации идей: одни утверждают, что идеи находятся в умах изучаемых народов, другие говорят, что идеи находятся в умах этнологов и антропологов, проводящих исследования...

Лесли А.Уайт резюмирует: «культура в психически определяемом механизме... включает n-ное число различных социальных сигналов, скоррелированных с m-ным количеством различных реакций», «культура есть Rohrschach общества» и так далее, вплоть до путаницы и заблуждений.

Вариантов определений культуры в американской антропологии столь же много, сколь много и концепций энергии в естественных науках. Было время, когда существовала высшая из достигнутых степень унифицированности и всесторонности употребляемого термина «культура»:

<sup>2</sup> White, L. A. The Study of Culture: A Study of Man and Civilization. New York ; The Evaluation of Culture: The Development of Civilization to The Fall Rome . New York , both repr.2000.

в течение последнего десятилетия XIX века и начала XX века значительное количество антропологов разделяли концепцию английского этнолога и антрополога Эдварда Бэннета Тайлора, открывшего в 1871 году линию рассуждений своей работой «Примитивная культура»: «Культура есть то сложное целое, которое включает знания, веру, искусство, мораль, законы, обряды и любые другие способности и привычки, приобретенные человеком как членом общества»<sup>3</sup>.

Тайлор не подразумевал при этом, что культура есть специфическая принадлежность человека, однако это явствует из других его работ, где отмечается более четко и непосредственно, в частности, в «Антропологии», говорится о «великом умственном различии между нами и животными». Культура, согласно Э.Тайлору, есть название всех вещей и событий, характерных для человеческого вида. В особенности он перечислял верования, привычки, предметы – «топоры, скребки, зубила», а также технику – «деревообрабатывающую, рыболовную, обувную, технику использования огня» и так далее<sup>4</sup>. Тайлоровская концепция культуры превалировала в антропологии Британии и США несколько десятков лет: Роберт Лоуи, например, начинает свою работу «Примитивное общество» словами: «известнейшее определение Тайлора...»<sup>5</sup>.

Переломным моментом в развитии исследований стали 1950-е годы: концепции и дефиниции культуры размножились в огромной степени. Наиболее излюбленное определение среди них состояло в том, что «культура есть абстракция», – вывод, сделанный впервые Алфредом Кребером и Клайдом Клакхоном в работе «Культура: критический обзор понятий и история»<sup>6</sup>. Такое же определение дается в учебнике Ральфа Белса и Гарри Хойджера «Введение в антропологию»; известный теоретик антропологии и культуры Феликс М.Кисинг в работе «Культурная антропология» определяет культуру как всеобщность обучения и социальную передачу поведения<sup>7</sup>.

В середине XX века в США большинство дискуссий были связаны с выяснением соотношения между культурой и человеческим поведением. Долгое время под обаянием бихевиоризма многие ученые были полностью согласны с рассмотрением культуры как поведения, характерного для человека как вида, — поведения, достигаемого обучением и передающегося от одного индивида, группы, поколения другому через механизм социальной наследственности.

Некоторые начали сомневаться в этом и приходили к убеждению, что культура не есть поведение само по себе, а есть производная от поведения, или абстракция. А.Кребер и К.Клакхон считают, что культура «есть абстракция от конкретного человеческого поведения, но не есть поведение само по себе»<sup>8</sup>. Ральф Белс, Гарри Хойджер и многие другие придерживаются

<sup>3</sup> Tylor, E.B. Primitive Culture. 5th. ed., London, 1913. P. 7-8.

<sup>4</sup> Ibid. P. 5-6.

<sup>5</sup> Lowie, Robert H. Primitive Society. // Culture and Ethnology. New York, 1917. P.2-3.

<sup>6</sup> Kroeber, Alfred and Clude Kluckhohn. Culture: A Critical Review of Concepts and History. Cambridge, Mass., Harvard Univ. Press., 1952, repr.2004. P. 165.

<sup>7</sup> Keesing, Felix M. Cultural Anthropology. New York, Rinehart and Co., Inc., 1958. P. 16-427.

<sup>8</sup> Beals, R. and Harry Hoijer. An Introduction to Anthropology. New York, 1953, repr.1999. P. 219.

аналогичной позиции. Если обращаться к «классическим образцам», то наиболее ранним заявлением этой позиции является утверждение Джорджа Мердока о том, что «культура есть просто абстракция, полученная в результате наблюдения за поведением индивидов».

Авторы, определяющие культуру как абстракцию, не указывают, что они разумеют под этим термином. Он появляется в результате допущения, во-первых, что они сами знают, что подразумевают под «абстракцией», во-вторых, что другие также понимают это. В современной антропологии стало очевидным, что ни одна из этих позиций не является достаточно обоснованной. Но что бы ни значила в целом «абстракция», ясно одно: если культура становится «абстракцией», она становится неощутимой, неуловимой и не вполне реальной: согласно Роберту Линтону, культура сама по себе невыразима и не может быть прямо и однозначно понята даже ее носителями. Мелвил Херсковитц также называет ее «непостижимой».

По свидетельству К.Клакхона и В.Х.Келли, американские антропологи считают, что «можно увидеть» такие вещи, как личности, их действия и взаимодействия, но «видел ли кто-нибудь культуру?»<sup>9</sup>

Концепция Л.Уайта пытается вывести антропологию XX века из тупика неощущаемой, невыразимой, непознаваемой абстракции, не имеющей онтологической реальности. Дефиниция культуры в его интерпретации, казалось бы, выводит антропологию из противоречий: состоит ли она из идей; где они размещаются — в умах изучаемых народов или в умах антропологов, ее изучающих; являются ли материальные предметы культурой; сколько носителей — одного, двух, нескольких — должна иметь та или иная черта, чтобы причисляться к ней; возможна ли материализация или конкретизация культуры?

Л.Уайт проводит границу между человеческим поведением и культурой, между психологией и культурологией, и в частности, различие между речью и языком, между психологией речи и наукой о языке — лингвистикой. Дефиниция культуры очень близка англо-американской антропологической традиции, повторяет во многом идеи и замыслы Э.Тайлора. Л.Уайт дает ответ на важнейший вопрос, поставленный Э.Тайлором: что изучают «небиологические» антропологи при исследовании примитивных народов? Ответ: реальные наблюдаемые вещи и явления, имеющие символическое значение. Л.Уайт неотступно проводит линию на специфический, предлагаемый им аспект культуры — экстрасоматический контекст, в котором существуют и изучаются элементы культуры.

Трактовка понятия культуры и в целом концепция культуры Л.Уайта критиковалась буквально всеми авторами в социально-культурной антропологии и этнографии США, что вполне объяснимо: историко-философские ее основы были глубоко отличны от теоретических основ культурной антропологии. Ученый отошел от таких исходных концепций последней, как релятивизм, феноменология и абсолютизация частного и особенного.

<sup>9</sup> Kluckhohn, Clyde and Wm H. Kelly. The Concept of Culture. / The Science of Man in the World Crisis. New York, 1945, repr. 2003. P. 69, 81.

*Социальная антропология и функциональный метод.* Бронислав Каспер Малиновский – основатель социальной антропологии в англо-американском варианте. Один из наиболее выдающихся ученых-социологов начала XX века, он оказал широкое влияние на различные науки, привлекая внимание ученых из других отраслей, таких, как лингвистика и психология, объединяясь либо дебатирова с ними.

Связанный с континентальной европейской социальной теорией и особенно широко популярный благодаря своей дискуссии с Э.Дюркгеймом и М.Моссом и другими французскими представителями социологической школы, он отрицал их «абстрактные определения общества» ради подхода, который фокусируется более на индивиде, подхода, который кажется более реалистичным. По его объяснению, созданная им функциональная теория «...направляется принципами и общей установкой о том, что в любом типе цивилизации каждый обычай, материальный объект, идея и верование выполняют некоторую жизненную функцию, имеют некоторую задачу в едином целом, представляют независимые части внутри работающего целого»<sup>10</sup>. Только через понимание этих взаимосвязей и функций, утверждает философ, можно понять культуру.

Принимая концепцию культуры как выражение всеобщности и тотальности человеческих открытий, он анализирует широкий круг ее аспектов и институтов, охватывая существующее положение в институте старейшин, власти, браке, культурных изменениях, ритуалах. Б.Малиновский проявил себя весьма активно в спонсировании исследований в области социальных и культурных обменов начала XX века и участвовал в составлении образовательных программ для администраций отсталых стран, для миссионеров, социальных работников, а также внес значительный вклад в философское осмысление проблематики, изначально лежащей в сфере культурно-антропологических исследований.

Развитие философских споров 1940-х годов привело к появлению методологического ответвления в науках о поведении – бихевиоризма. Существовавшие еще со времен Декарта разногласия по поводу обоснованности перенесения методов и категорий физической науки на сферу высших, сугубо человеческих ментальных процессов даже в 1970-х годах вызывали разногласия теоретиков-физиологов при объяснении человеческого поведения: некоторые полагали, что действия человека как субъекта законов развиваются по тем же механизмам, что и физические процессы, другие – что прямые аналогии между правилами поведения и законами природы неправомерны. В настоящее время эта дискуссия приобрела значительное развитие в психологии языка.

Бихевиористы (В.Скиннер) и американские физиологи отрицают любые отчетливо различающиеся классы ментальных законов и процессов; тогда как когнитивные психологи и приверженцы общей грамматической теории, возглавляемые Ноамом Хомским, утверждают, что языковая активность порождает и лингвистические правила, чего бихевиористы не могут ни принять, ни объяснить.

<sup>10</sup> Malinowski, Bronislaw Kasper. Anthropology. London, repr. 1961. suppl. P. 113.

XX век в целом является периодом методологического и теоретического противостояния в англо-американской социологии и антропологии. Ученые втянуты в безнадежный конфликт по поводу способов использования истории для объяснения коллективного человеческого поведения. С другой стороны, в социологии существуют школы структуралистов и функционалистов, идущие за Т.Парсонсом. Британский этнолог и антрополог А.Р.Радклифф-Браун, исследовавший вслед за Б.Малиновским примитивный менталитет и поведение, выдвинул идею о том, что все культурные феномены и социальные институты, функционирующие внутри данного общества, в любое время взаимодействуют друг с другом, систематически поддерживая всеобщую структуру: следовательно, объясняя любые из этих институтов, достаточно показать, «как они взаимосвязаны со всеми другими аспектами культуры»<sup>11</sup>. С другой стороны, более исторически мыслящая школа, известная как западногерманская критика марксизма, представителем которой является, например, Й.Хабермас, подчеркивает динамику и развивающийся характер социальных структур и отношений. Еще раз подчеркнем, что методологические споры находятся еще в процессе становления и трудно предсказать какой-либо конкретный возможный выход.

В работах Б.Малиновского очерчен обширный круг интересов, простиравшихся от вопросов экономики, проблем пола, семейной жизни, индивидуальной психологии до теории культуры, концепции первобытного права, религии, этики, магии, науки. В теории культуры философ последовательно выступал против эволюционизма и диффузионизма. Его можно считать ведущей силой в превращении спекулятивной антропологии XIX века в основанную на наблюдениях и описаниях эмпирическую науку о человечестве. Его главные интересы находились в сфере изучения человеческой культуры как универсального феномена и в развитии полевых исследований, их техники, которую он описывал одновременно и как теоретик культурной антропологии, и как систематик кросс-культурных сравнительных исследований. Его можно считать основателем функционального подхода в социальных науках, который поставил вопрос не только относительно того, как возникают культурные элементы, но и относительно того, что действительно работает на функционирование общества. Почти два десятка работ, принадлежавших его перу, составили – без исключения – классику англо-американской антропологии XX века.

Наиболее видная из первых работ «Argonauts of the Western Pacific» («Аргонавты Западного Тихого Океана»), опубликованная в 1922 году, представляла собой детальное исследование межплеменных закрытых циклических форм экономики, исследование изменений и практики культурного и экономического обмена среди близкососедских племенных островных групп. Уровень этого первого полновесного исследования нативных учреждений был достаточен для обретения Б.Малиновским славы и репутации наблюдательного и оригинального антрополога. Посредством изучения общественных институтов во всех их функциональных

---

<sup>11</sup> Malinowski B.K. A Scientific Theory of Culture and other Essays. New York, 1969.

взаимоотношениях, Б.Малиновский получил возможность дать миру всеобъемлющую яркую картину так называемых «диких» обществ и людей, представив их как живых, интересных человеческих существ – впервые в столь блестящей научной форме.

В 1926 году Б.Малиновский публикует критический анализ взглядов В.Х.Риверса и С.Хартланда, в свете собственных находок, сделанных при полевых изысканиях в области преступности, наказаний, законов нативных народов, в работе «Crime and Customs in Savage Society» («Преступление и обычай в диком обществе»)<sup>12</sup>.

В этом же году выходит статья «Anthropology» в 13-м издании Encyclopedia Britannica, в которой он впервые формулирует свои собственные взгляды на функциональный метод в антропологии. В 14-м издании Энциклопедии статья выходит уже под уточненным названием: «Социальная антропология». Попытаемся проследить формирование методологических оснований: «социальной антропологии» и эволюцию ее концепции во взглядах исследователя.

В 1927 году выходит в свет работа «The Sex and Repressions in Savage Society» («Секс и репрессии в диком обществе»), в которой Б.Малиновский среди множества проблем и вопросов блестяще доказывает, на основе собственных исследований, что концепция Зигмунда Фрейда относительно «эдипова комплекса» не является универсально обязательной, поскольку этот феномен не обнаружен среди изучаемых им племен, населяющих Тробрианские Острова<sup>13</sup>. В 1929 году появляется «The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia» («Сексуальная жизнь диких в Северо-Западной Меланезии»), а новое ее издание 1932 года снабжено «специальным предисловием», в котором дано изложение собственных воззрений на антропологический метод и, в особенности, на функциональный метод в антропологии. Это предисловие представляет собой, собственно, выход известного ученого на уровень философских обобщений, формирует философскую базу антропологии, те классические образцы, которые были положены в фундамент целого направления.

В начале XX века функционализм оказал весьма освежающее влияние на стиль антропологического мышления, особенно своим подчеркнутым акцентом на антропологические факты, как взаимосвязанные друг с другом феномены внутри общества, а также манерой, в которой они были повернуты относительно физического окружения. Эта концепция весьма успешно вплелась в канву антропологического мышления, и еще более выгодно – в англо-американский его вариант. Критический отзыв об этой работе был дан Раймондом Фирсом в сборнике: «Человек и культура: эволюция жизни и деятельности Малиновского»<sup>14</sup>.

Б.Малиновский вводит в стиль «сквозной» для американской антропологии жанр антропологических произведений – эссе, очерк. Практически каждый автор, следующий проблематике философской антропологии, выносил в

<sup>12</sup> Malinowski B.K. Crime and Custom in Savagry Society. 1926, Patterson. Ney Jersey, repr. 1959.

<sup>13</sup> Malinowski B.K. The Sex and Repressions in Savage Society. London, 1927, repr. 1961.

<sup>14</sup> Firth, Raymond. «Man and Culture: an Evaluation of the Life and Work of Malinowski». Humanities Press. New York, 1957.

заголовок своей работы – «Эссе о культуре». По нашему мнению, именно эта краткая и образная единица организации текста, принятая за основу в американской антропологической науке, и является причиной легкости восприятия и необычайной популярности изложения научных фактов.

Книга вышла одновременно на четырех языках, получила раздельное английское и американское редактирование, рецензенты были единодушно милы и приятны, но автору это не принесло удовлетворения, ибо ни один автор не может быть удовлетворен тем, что его книга полностью принята в том духе, в котором подана, и понята в том же ключе, в котором предполагалось. Б.Малиновский остался недоволен приемом книги, потому что он-то хотел, чтобы «Сексуальная жизнь...» рассматривалась как работа, сделанная в практике полевых исследований и наблюдений, как работа, написанная методом разоблачения. А открытие должно быть проблемным, дискуссионным, критическим, отчасти отвергаемым, порождающим споры, но не должно быть незамеченным! Главная задача книги состояла в стремлении показать, что, исходя из проблем пола, семьи, брака и власти, можно представить общество как органическое единство, не подлежащее искусственному разобщению.

На наш взгляд, «синтетическая», «обобщающая» линия рассуждений Б.Малиновского прерывиста, а конструктивная резюмирующая ее направленность проявляется не всегда четко. Однако отзывы выдающихся ученых были единодушно положительными. Редактор выпуска Х.Эллис подчеркнул и прокомментировал значимость главных аргументов ученого. Б.Рассел полностью положительно оценил функциональное значение фактов, изложенных в книге, расценивая их как несомненные открытия, и даже использовал их в своей работе «Брак и мораль»<sup>15</sup>. Книга повлияла на умы не только ученых-антропологов, но и на литературные круги. Так, блестящий американский писатель начала XX века Флойд Делл написал по мотивам очерков роман «Love in the Machine Ages» («Любовь в машинный век»), ставший популярным и любимым у американских читателей. Однако нельзя не отметить, что большая часть интереса возникла именно благодаря сенсационности изложенных Б.Малиновским фактов: детальному описанию факта пренебрежения отцовскими чувствами и, уж тем более, отцовскими обязанностями в нативном обществе; описанию техники любовных отношений; некоторым аспектам любовной магии – предмета, безоговорочно привлекательного для обывателей на всех континентах всех времен.

Остановимся на специфических культурных характеристиках, описываемых Б.Малиновским. В главе «An Evolutionist's Recantation» он дает критику эволюционизма на материале весьма и весьма специфичном, характерном лишь для антропологии, а именно на феномене пренебрежения отцовством и связи его с процессами социальных изменений в туземной доктрине. Философ задается целью вывести из этой частной проблемы некоторые функциональные закономерности, касающиеся нативного общества в целом. Пренебрежение отцовством, по мнению автора, стало

<sup>15</sup> Russell, Bertrand. Marriage and Morals. 1936. London, 1936.



главным виновником популярности этой книги. В 1966 году Сидней Хартланд, исследователь его творчества, предположил, что пренебрежение отцовством есть универсальная характеристика примитивного человечества<sup>16</sup>.

Собственное мнение Б.Малиновского состоит в том, что «пренебрежение отцовством является оригинальной особенностью примитивной психологии, и во всех спекулятивных рассуждениях о происхождении брака и развитии сексуальных обычаев мы должны помнить эту фундаментальную особенность». Заметим, что в первых книгах: нет и намек на утверждения о «происхождении», «исходных ступенях», и других основаниях эволюционизма, ибо функционализм стал результатом отхода Б.Малиновского от фундамента эволюционного метода. В них подводится итог всяким «спекуляциям» насчет происхождения брака и всего, даже косвенно в него входящего. Но эти амбициозные цели не были удостоены внимания, на которое автор надеялся. А он надеялся на полемику.

В книге «Сексуальная жизнь...» Б.Малиновский стремился к достижению главной для него цели: поставить акцент на «философском методе» при полевых исследованиях в условиях экспедиции и особенно в последующем синтетическом объединении и описании этнографического материала. В главе «Секс как культурная сила» говорится, что предмет опубликованной монографии избран ради демонстрации принципа функционального метода: ставится задача показать, что только «синтез» фактов, касающихся пола, может дать точное представление о том, что такое сексуальная жизнь означает для людей. С другой стороны, результатом опубликования были фурор и любопытство огромного числа читателей, благодаря «пикантным и сенсационным деталям». Над ними посмеивались, ими восхищались, а вот «синтез», на который Б.Малиновский делал ставку – интерпретация деталей, сопоставление аспектов, целый функциональный механизм – был попросту проигнорирован. Автор предполагал предоставить конкретные примеры, показать, что такой предмет, как пол, не может быть рассмотрен вне его институциональной взаимосвязи и вне своего проявления в других аспектах культуры. «Любовь, сексуальные притязания, ухаживания, эротизм – сочетаясь с любовной магией, с мифологией любви, являются частью традиции ухаживания в племенах, населяющих Тробрианские острова в Тихом океане. Ухаживание, в свою очередь, есть фаза, подготовительная ступень брака, а брак есть одна из сторон жизни семьи. Семья включена в клан, во взаимоотношения между матрилинейными или патрилинейными родами: все эти объекты, так незамедлительно вырастающие один из другого, создают, конституируют реальность единой большой системы правления, системы, контролирующей социальные отношения тробрианцев, доминирующей в экономике, пронизывающей магию и мифологию, входящей в религию и даже в произведения искусства»<sup>17</sup>.

Именно эта пропозиция подтолкнула Б.Малиновского начать с проблем пола, в намерении дать полное представление о системе власти и ее функциях в культуре изучаемого народа. Философ лишь слегка коснулся

<sup>16</sup> См. об этом: Spiro, Melford E. Oedipus in the Trobriands. Transaction Pubs. New York, 1992.

<sup>17</sup> Malinowski B.K. The Father in Primitive Psychology. London, 1923. P.93.

лингвистических аспектов проблемы – перечня наименований должностных ступеней в иерархии власти – предмета, широко обсуждаемого во всех записях антропологов начала XX века. Этот аспект власти был оставлен Б.Малиновским для отдельного тома, в надежде, что задокументированная терминология и лингвистические детали составят значительный вклад в социальную антропологию. С тех пор большое значение играла лингвистическая сторона культурологии, и это вошло во всеобщую традицию в англо-американской антропологии.

Факт, что полное представление относительно эволюционных или реконструктивных взглядов автора не может следовать из этих книг, ни в коей мере не означает великого пуританизма в методе, главная нить внутреннего правила которого прослеживается во всем материале и становится ясным только в сквозном восприятии. Изменения в представлении и видении материала самим автором произошли потому, что Б.Малиновский становится все более безразличен к проблемам «происхождения», волновавшим эволюционистов, то есть к онтологическим проблемам. В 1916 году он живо интересовался вопросом: является ли ситуация игнорирования отцовства примитивной, есть ли она простое отсутствие знаний, связанное с недостаточными наблюдениями, или это вторичный феномен, связанный с примитивным сознанием и навязыванием анимистических идей? Позднее такая проблематика потеряла для него свою значимость. Переходя на философский уровень обобщений и все более проникаясь философским содержанием антропологии, Б.Малиновский пришел к заключению, что естественное состояние любого знания и любого верования или любой факт «игнорирования», несомненно, не должны быть заняты пустотой: питекантроп, становясь человеком, не имел даже языка для выражения этих интересов и чувств. Эволюция по этому направлению, как и по многим другим, была постепенным возрастанием и дифференциацией идей, привычек, институтов.

Эволюция взглядов Б.Малиновского — от сугубо антропологических до философских — была очевидна и ему самому. Так, рассуждая об их изменении, он признается: «Я был сторонником эволюции, когда мне открылись действительные представления о том, как вещи появляются, или как они следуют одна за другой, но скорее — положение элементов и факторов, которые контролируют развитие культуры и социальной организации»<sup>18</sup>. По этой причине ученый задался вопросом: каковы социальные и нравственные силы, которые обеспечивают развитие эмбрионального знания или его отвержение?

Под каким воздействием среды человек становится осведомленным о физиологических моделях и какие феномены замещают это знание в широчайшем диапазоне интересов и направлений? Позднее эти вопросы получили ответы на основе исследования механизмов, которые, по утверждению Б.Малиновского, до сих пор можно пронаблюдать в современных общинах первобытного строя. Реальным фундаментом для своих размышлений по этому поводу и по поводу развития домашних

<sup>18</sup> Malinowski B.K. On Method and Functionalism // *Frontiers of Anthropology*. New York, 1974. P. 471-472.

институтов ученый считает «эмоциональное» отношение к происходящему (отцовскую гордость, например, в случае установления семейных или наследственных отношений) и строит на этом систему сексуальных знаний и отношений, систему брака, власти патриархального общества – в противовес эволюционизму, принимавшему за движущую силу эволюции человека как биологического вида социальное существо, ориентированное только на материальные, телесные факторы, ни в коей мере не привлекавшему сюда рассуждений о личностных переживаниях и субъективных мотивах. Б.Малиновский пишет: «мое равнодушие к [такого рода] эволюционизму и есть сущность метода. Прошлое должно быть реконструировано ради обоснования научного метода, а наука учит нас, кроме прочего, что мы можем восстановить, реконструировать что-либо, только если мы знаем закономерности процесса, если мы знаем законы возникновения, развития, изменений. До тех пор, пока мы игнорируем эти законы и закономерности, мы можем получить лишь флюиды воображения, а не научную реконструкцию. Лишь после установления законов процесса мы можем без ограничений реконструировать прошлое»<sup>19</sup>.

Продолжая историко-философскую традицию западного стиля мышления, начатую еще М.Монтенем, повернувшем вектор научных исследований на внутреннее достояние личности, Б.Малиновский рассматривает антропологию как «лучший способ узнать самого себя». Позиции ученого проявляются в признании, что до тех пор, пока он не использовал сравнительный метод с функциональной точки зрения и с этой позиции не рассмотрел законы взаимосвязи культурного процесса, взаимоотношений между различными аспектами человеческой цивилизации, он строил все свои реконструктивные предположения или философские рефлексии на песке. Аргументы просты и одновременно доходчивы: зоолог способен восстановить ископаемое чудовище из груды сохранившихся костей, поскольку он знает взаимное положение и взаимную связь костей в скелете. Они состоят в отношении между деталями структуры и целым, которое при реконструкции содержится в воображении; и в науке, и в культурологии должно приобрести привычку приверженности поиску точного контекста или его части, следование существу которого будет определять всю работу, выполняемую в этом направлении. Упустить это, поддаться влиянию духа коллекционирования – тупиковый путь. А в предмете культуры, подлежащем исследованию, антропологи охотились в основном за «происхождением», что приводит, по утверждению исследователя, к изучению законов структуры, законов культурного процесса. Вместе с тем, его отход от догмы «примитивного игнорирования» не означает ренегатства. Дело гораздо сложнее: ученый верит в эволюцию, но, заинтересовавшись проблемами происхождения и процессами развития человека, он увидел более ясно, что ответы на все эволюционистские вопросы приведут непосредственно к эмпирическим исследованиям фактов и институтов, к поиску ответов на вопросы о прошлом развитии человека и общества, которое подлежит научной реконструкции.

<sup>19</sup> Malinowski B.K. Baloma. // Journal of the Royal Anthropological Institute. 1916. P. 413.

Применяя индуктивный метод в исследовании антропологических проблем, Б.Малиновский от рассмотрения веры изучаемого племени в реинкарнацию и феномена пренебрежения родственными связями переходит к исследованию социальных функций более общей по отношению к ним Идеи Творения. Продолжая исследование племенного сознания, он приходит к выводу, что нативные народы не имеют и не могут иметь точного знания о «предметах естественной истории». Они не знают ничего ни об эйнштейновской теории относительности, ни о ньютоновской теории гравитации, ни о системах Коперника или Кеплера, их познания в астрономии и физике ограничены их верованиями относительно анатомии и грубой психологией. В области ботаники и геологии мы не можем ожидать от них каких-либо научно пригодных наблюдений, обзоров или сведений. «Следовательно, почему мы ждем каких-либо здравых идей относительно здоровья и эмбриологии? Это еще более невозможно у племен, не знающих даже «связи между сексуальным актом и беременностью», как европейцы часто утверждают о том или ином примитивном обществе. Глагол «знать» в данном контексте означает «иметь точное представление», что частично приоткрывает великое заблуждение по поводу разницы между элементами знания и полным невежеством»<sup>20</sup>.

Функциональный метод, делает вывод Б.Малиновский, есть теория полевых работ, и приводит следующие аргументы: современные полевые исследования нуждаются в теории чисто эмпирической природы, теории, которая не идет вразрез с индуктивной очевидностью, но которая приводит к ясному пониманию того, как действует человеческая культура в ее примитивных формах. Полевые исследователи делают ошибку и ограничивают свои материалы ложными перспективами, если они находятся под влиянием любых — как реконструктивных диффузионистских, так и эволюционистских — доктрин. Важна ориентация на четкое собрание действительно научно состоятельных документов, дающая возможность в течение короткого времени получить корректную информацию и достоверные сведения прямо от нативных источников. Это требуют специальной теоретической подготовки специалиста, специальной теоретической базы исследования.

Научные полевые исследования, проводимые с позиций функционализма, должны быть посвящены культуре народа в ее собственных проявлениях, должны рассматривать ее как самосодержащую реальность. Сравнительные работы как реконструктивные спекуляции на этом материале, могут быть сделаны позднее, в процессе «ручной обработки». Наблюдения за тем, какой феномен существует, как он работает и что он означает для носителей, какова полная реальность культуры, как она работает в полную силу — все это должно быть измерено и реализовано ученым-исследователем. Никто не может завершить работу, не сделав никаких обзоров и выводов.

Нужно лишь помнить, что центральный пункт и протестантской, и православной христианской религии касается также пищевого акта. Следовательно, все, что представляет пищу или еду, должно быть

<sup>20</sup> Malinowski B.K. Baloma // *Jornal of the Royal Anthropological Institute*. 1916. P. 41.

исследовано в синтетической манере, через анализирование интеграции социальной сгруппированности, систем ценностей и ритуализма вокруг этой главной биологической потребности и ментального интереса человечества. Ни одна культура не может быть понята без исследования всех ее пищевых институтов, выработанных в направлении представлений о приготовлении и непосредственном употреблении пищи, отношения к еде, ее распределению и хранению. В этом убеждении и состоит один из примечательнейших парадоксов понимания антропологии и социальных наук в США. Хотя целые школы экономической метафизики поднимают вопросы о важности материальных интересов – которые, в конечном счете, всегда оказываются пищевыми, в частности, интересами – в рамках догмы о материалистической детерминации всех исторических процессов, но никогда антропология или другие специальные отрасли общественной науки не уделяли серьезного внимания пище. Между тем, питание – один из активных видов деятельности, устанавливающий отношение между магией, мифологией, социальной организацией, чисто экономическими интересами; это частично церемониальная, частично эстетическая система ценностей, построенная вокруг объектов, преимущественная функция которой состоит в украшении быта.

На этих примерах Б.Малиновский стремится показать, что функциональная теория «не есть простое утверждение того, что функция должна иметь функцию, но что она ведет нас к анализам природы культуры и природных процессов». В статье для Энциклопедии социальных наук под редакцией Э.Селигмана и А.Джонсона он дает предварительное описание такой функциональной теории культуры.

Б.Малиновский, рассуждая о методе в функционализме, останавливается на анализах масштабов антропологических исследований начала XX века, производимых: на функциональных направлениях. Так, в защиту эссеистики как основного метода изложения антропологических работ им активно выдвигался тезис о том, что небольшие любопытные рассказы или факты, вызывающие протест и споры, сами по себе имеют небольшое значение. Их действительное значение становится ясно уловимым, лишь если поместить их в институционализирующий контекст.

Пользуясь правом первооткрывателя: новой отрасли науки – антропологии, Б.Малиновский выделяет «антикварный» аспект культуры. Фольклор – один из аспектов культуры, обычно расценивающийся как ведущая и независимая сущность, отделенная от современных проблем, сущность идеальная и бесполезная. Это – тело истории, легенд, мифов, касающихся того или иного народа. Распространенный в начале века взгляд состоял в том, что фольклористика является «интеллектуальным хобби», сортом кроссворда–головоломки для примитивного человека. Мифы и рассказы, которые удивительно беспроблемны для современного человека, есть выражение отношений нативного человека к доброй вере, поскольку он верит рассказчику, его объяснению, его интерпретации культуры. Сама же проблема значительно более глубока и многослойна. Большой заряд идей содержался в дискуссиях об экономической организации примитивных народов.

Б.Малиновский, демонстрируя широкий спектр научных интересов, проводит функциональное обоснование антропологической лингвистики, рассматривая ее в связи с мифами и элементами религии. Человеку свойственны абстрактные идеи, например, такие необъяснимые и труднодоступные пониманию категории, как Творение, Смерть, или происхождение рас, или видов животных, различные занятия мужчины и женщины, происхождение правил и обычаев, или положение природных объектов, или доисторических памятников, значение имен собственных или названия местностей. Такие истории иногда обозначаются как этиологические: из-за их попытки объяснить, почему нечто существует и происходит.

Обращаясь к исследованию материальных объектов в более прямом социологическом смысле, таких, как жилье, значение средств передвижения, размещение мест магических или религиозных поклонений, помещений для публичных собраний, схемы человеческих поселений, – исследователи стремятся собрать материалы, показывающие полное значение предметов, путем связывания воедино окружения и народа, все более руководствуясь тенденцией исследования функций. Под функцией Б.Малиновский понимает, применительно к материальной культуре и материальным артефактам, «манеру, в которой материальные предметы, дома, каноэ, церемониальные помещения, коррелируются с материальными, телесными и духовными потребностями человека». Даже если в исследовании материальной культуры преследуется простой интерес к изучению технологии или типологии организации выставок в музейных курсах, антропологи-функционалисты должны давать руководство к полевым исследованиям экономики человеческих поселений, социологического значения монументов, магических, религиозных, духовных значений каждого предмета и объекта, который человек производит, которым владеет и который использует.

Для Б.Малиновского совершенно очевидно, что объяснение и исследование обычаев должно идти по тому же направлению. Обычай — это традиционная стандартизированная привычка, или, выражаясь терминами психологов, условный рефлекс. Отдельный обычай – всегда интегративная часть большего целого. Детальные анализы социальной организации и культуры, проведенные философом, привели его к убеждению, что большинство обычаев – практически все обычаи – интегрированы во множество социальных институтов. Детали и подробное доказательство такого утверждения приводятся практически во всех его работах, получают свое классическое оформление в статьях «Культура» Энциклопедии социальных наук и «Социальная антропология» Энциклопедии Британника. Вкладом в развитие социальной психологии являются его функционалистские анализы и переформулирование концепции культуры, изложенные в разное время.

Влияние идей Б. Малиновского на формирование функционализма как исследовательского направления в американской культурной антропологии сказалось на трех основных уровнях развития теории. Во-первых, стимулировался интерес к систематическим связям, в частности,

к ролевым, как внутри общества (функциональная связь), так и между обществами (сравнительная связь). Во-вторых, введение концептов и формулирование гипотез, относящихся к социальному действию. В-третьих, попытка продвинуть сравнительные исследования, стимулировать систематическое сравнение социальных и культурных переменных в различных обществах (социальных системах). Подчеркнем еще раз, что возникновение функционализма было вызвано стремлением установить «общие социологические законы», что делало эту тенденцию в англо-американской антропологии разительно контрастной по отношению к эволюционизму и особенно историцизму.

Как мы видим, трудно переоценить вклад в разработку теоретических оснований для исследований культуры и для развития антропологии в целом в том их виде, какой они приняли в современном обществе.

## ИДЕЯ ФЕНОМЕНОЛОГИИ В РАННИХ ЛЕКЦИЯХ ХАЙДЕГГЕРА

Понятие “феноменология” впервые появляется у Иоганна Генриха Ламберта в двухтомном сочинении “*Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrthum und Schein*” (1764). Во втором томе содержится раздел “*Phänomenologie oder Lehre vom Schein*”. В самом понятии заключена двусмысленность. Греческое *φαίνωμαι* может быть переведено двояким образом: “являться” и “казаться”. Так появляется возможность понимания феноменологии как искусства освобождения от видимости в познании. Схожее представление обнаруживается у Канта: феноменология предшествует метафизике в качестве негативной дисциплины, ее задача заключается в исследовании принципов, действительности и границ чувственного познания. Последующее движение демонстрирует отход от первоначального понимания её идеи. В 1807 году Гегель публикует “*Phänomenologie des Geistes*”, первую часть системы науки. На протяжении XIX века термин “феноменология” активно используется в протестантской теологии. Наконец, у Гуссерля в шестом логическом исследовании идет речь об “элементах феноменологического прояснения познания”, они понимаются в совершенно ином смысле, нежели в приведенных выше примерах. С этого времени термин “феноменология” ассоциируется с именем Гуссерля. С тех пор её идея заключается в построении философии в качестве строгой науки. Критерием отнесения того или иного автора к этому движению становится соответствие содержания его трудов идее феноменологии Гуссерля.

Тем не менее, достаточно скоро становится ясно, что о данном явлении можно говорить в различных значениях. Доказательство тому – существование мюнхенской феноменологической школы, работ Макса Шелера и Адольфа Райнаха. Учеником Гуссерля является и Мартин Хайдеггер: фундаментальная онтология “*Sein und Zeit*” создает предпосылки для понимания сущности феноменологии в качестве метода строгого философского исследования.

Но не является ли фундаментальная онтология очередным вариантом антропологии, не осуществляется ли здесь отказ от принципов феноменологии Гуссерля? Гуссерль воспринимает экзистенциальную проблематику в рамках общей тенденции антропологической философии, опирающейся на методологию исторического исследования Дильтея. На первый взгляд, он имел достаточно оснований для критики



аналитики существования. Хайдеггер недвусмысленно формулирует идею философии в лекции 1928 г.: “Die Aufhellung des Seins vollzieht sich bei Parmenides auf dem Wege einer Besinnung über das >Denken<, *νοεῖν*, das Erkennen des Seienden (*εἶναι*), das Wissen davon. Platos Enthüllung der >Ideen<, die Bestimmungen des Seins sind, orientiert sich am Gespräch der Seele mit sich selbst (*ψυχή* – *λόγος*). Geleitet von der Frage nach der *οὐσία* gewinnt Aristoteles die Kategorien im Hinblick auf das aussagende Erkennen der Vernunft (*λόγος* – *νοῦς*). Auf der Suche nach der substantia gründet Descartes die >erste Philosophie< (prima philosophia) ausdrücklich auf die res cogitans, den animus. Kants transzendente, d. h. ontologische, auf das Sein gerichtete Problematik (die Frage nach der Möglichkeit der Erfahrung) bewegt sich in der Dimension des Bewußtseins, des frei handelnden Subjekts. Für Hegel bestimmt sich die Substanz aus dem Subjekt. Der Kampf um das Sein drängt sich auf das Feld des Denkens, des Aussagens, der Seele, der Subjektivität... Das menschliche Dasein rückt ins Zentrum!”, “Прояснение сущности бытия происходит у Парменида на пути осмысления сущности мышления, познания сущего, знания о сущем. Открытие идей у Платона, являющихся определениями бытия, ориентировано на общение души с самой собой. Движимый вопросом о смысле *οὐσία*, Аристотель выводит систему категорий, принимая во внимание формулирующееся в высказываниях познание разумом. В поисках субстанции Декарт явственно полагает в качестве основания первой философии res cogitans, animus. Трансцендентальная, т. е. онтологическая, направленная на познание бытия проблематика (вопрос о возможности опыта), движется в сфере сознания свободно действующего субъекта. Для Гегеля субстанция определяется из понятия субъекта. Битва за бытие происходит в границах мышления, высказывания, души, субъективности... В центре оказывается существование человека!”<sup>1</sup> Тем не менее, Гуссерль упустил из виду трансцендентальный характер феноменологии Хайдеггера, поэтому оценка его фундаментальной онтологии как антропологии не является решающей.

Полемика исследователей позволяет понять феноменологию не в качестве одной из множества “философских” дисциплин, но как проблему, разрешение которой позволило бы предварительно и в общих чертах прояснить понимание её роли в “метафизике” Хайдеггера, а также оценить значение последнего для феноменологического движения. Для Гуссерля идея феноменологии связана с представлением о *mathesis universalis*, ведь он пытался осуществить в философии программу, подобную той, что предложил для математики Гильберт. О сходстве идей, лежащих в их основании, Гуссерль упоминает в “Die formale und Transzendente Logik” (1929). Эта книга косвенно является началом публичной полемики с Хайдеггером, вершиной которой становится работа о кризисе европейских наук. Для Хайдеггера в центре внимания оказалась история, историческая жизнь. Изменение касается не только предметной области, меняется, прежде всего, язык исследования. На сложность построения феноменологической онтологии указывает и сам автор, ибо отсутствует даже необходимая для целей онтологического исследования “грамматика”. Цель настоящей работы заключается в том, чтобы проследить становление феноменологической терминологии (*Begrifflichkeit*), которое привело к возникновению фундаментальной онтологии. Эта цель устанавливается в рамках более общей задачи – исследования возникновения философии (онтологии) из действительной жизни. Такое исследование не может быть осуществлено методами истории философии: от нее нельзя требовать

<sup>1</sup> Heidegger M. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. (SS 28). GA 26. / Hrsg. von K. Held. Frankfurt a. M., 1990. S.19.

больше того, что она может предложить. Проблема возникновения онтологии может быть решена лишь феноменологически.

Условными границами понимания идеи феноменологии Хайдеггера являются два лекционных курса: прочитанный в зимнем семестре 1919/20 гг. в университете Фрайбурга курс “Grundprobleme der Phänomenologie” и марбургский курс летнего семестра 1927 года “Die Grundprobleme der Phänomenologie” – “Основные проблемы феноменологии”. После 1928 года Хайдеггер перестает употреблять слово “феноменология” в названиях своих лекций. Однако метод его работы даже после пресловутого “поворота” не претерпевает значительных изменений. Временной промежуток фиксируется необходимым и достаточным образом, поскольку именно в это время происходит движение от жизни как первоначально данной области исследования к бытию как подлинному и единственному предмету философии.

В ранней лекции формальное определение феноменологии гласит: “Sie ist die Urwissenschaft, die Wissenschaft vom absoluten Ursprung des Geistes an und für sich – “Leben an und für sich”, “Она есть первая наука, наука об абсолютном происхождении духа как он есть, в себе и для себя – “жизни как она есть, в себе и для себя”.<sup>2</sup> Феноменология является первой наукой не по времени, а по сущности, в её идее заключено указание на понятие первой философии Аристотеля. Фактическая жизнь является источником происхождения всех наук, но лишь в феноменологии ставится задача показать, каким образом осуществляется возникновение науки из самой жизни. Поэтому феноменология отказывается от некритической абсолютизации идеи науки. С этим моментом связано видимое противоречие текстов Хайдеггера, когда он, с одной стороны, утверждает: “Die Aufklärung der Idee der Phänomenologie ist gleichbedeutend mit der Exposition des Begriffs der wissenschaftlichen Philosophie”, “Прояснение идеи феноменологии равнозначно выявлению понятия научной философии”<sup>3</sup>, а с другой стороны, постоянно заявляет о несообразности определения философии в качестве науки самому существу философии – “Wissenschaft ist prinzipiell verschieden von Philosophie”, “наука принципиально отличается от философии”<sup>4</sup>; феноменологическое исследование находится в оппозиции выражению “научная философия”. Это затруднение легко устраняется, если во внимание принимается тот факт, что философия (в ранних лекциях понятие “феноменология” равнозначно понятию “философия”) не является одной из множества наук, но представляет собой первоначальную науку.

Определение жизни как предметной области феноменологии должно включать в себя следующие моменты: 1) деятельность (мы говорим о жизни, употребляя, например, выражение “жить полной жизнью” – “жить чем”, творительный падеж, т. е. жить посредством жизни, создавая собственную жизнь – животное не создает жизни). О том, кто не живет деятельной жизнью, говорят: он влачит существование. Но бездействовать может только такое существо, которое по природе способно действовать; 2) стремление, жизнь–для и жизнь–ради. Деятельность, руководствующаяся стремлением, имеет в виду цель. История как способ существования человека рассматривается как целеполагающая деятельность; 3) “где?”. Жизнь всегда определена некоторым “где”, но не в качестве

<sup>2</sup> Heidegger M. Grundprobleme der Phänomenologie. (WS 1919/20). GA 58. / Hrsg. von H.-H. Gander. Frankfurt a. M., 1992. S.1.

<sup>3</sup> Heidegger M. Die Grundprobleme der Phänomenologie. (SS 1927). GA 24./ Hrsg. von F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M., 1989. S.3.

<sup>4</sup> Heidegger M. Phänomenologie des religiösen Lebens. (Frühe Freiburger Vorlesungen). GA 60. / Frankfurt a. M., 1995. S.10.

абстрактного пространственного определения, скорее, речь идет о совокупности обстоятельств, системе значений, в которую жизнь включена и которая имеет значение, поскольку жизнь сама создает эту систему обстоятельств. Жизнь “где” указывает не только на обстоятельства, связанные с окружающей средой, но и на отношение жизни к другой жизни. Жизнь принципиально носит совместный характер. Противопоставление общественного и единичного ничего не меняет. Уединенным может быть только то существование, которое по природе является общественным. “Где” существования есть мир, – феноменологически следует понимать мир как свет; 4) “когда?”. Последняя характеристика не является абстрактным физическим определением, но указывает на эпоху, в которой “осуществляется” жизнь. “Когда” феноменологически является определением времени.

Жизнь, определенная характеристиками “где” и “когда” и руководствующаяся стремлением деятельности, есть действительное историческое событие. Однако подступ к исследованию жизни затрудняется тем, что она оказывается самодостаточной, замкнутой в себе самой сущностью. Как таковая, жизнь не может стать объектом. Объективация является теоретическим способом исследования, жизнь же должна быть возведена в понятие в ее дотеоретическом существовании. Каким образом жизнь может стать феноменом феноменологии? “Daß sich irgendetwas, etwas Erlebtes, immer irgendwie gibt ... können wir auch so formulieren, daß es erscheint, Phänomen ist ... Phänomen meint jetzt lediglich den noch ganz vagen, aber aus der Anschauung geschöpften Bekundungscharakter, den alles, dem wir lebend begegnen, zeigt”.<sup>5</sup> Жизнь становится феноменом посредством акта переживания, то, что переживается, есть конституирующее действительную жизнь событие. Переживание открывает непосредственное существование окружающего мира. Окружающий мир является историческим миром, это мир “исторического Я” (“Das Ich-Selbst, “das historische Ich” ist eine Funktion der Lebenserfahrung”, “Само Я”, “историческое Я”, является функцией опыта жизни ).<sup>6</sup>

Самодостаточность жизни является условием того, что она не может отстраниться от себя самой. Возможность отстранения (дистанцирования), которая предполагается в науке, привела бы к превращению жизни в объект, но при этом была бы утрачена область первоначально данного, то, ради чего и предпринимается попытка осуществить феноменологическое исследование жизни. Область первоначально данного, между тем, обнаруживается не в жизни как таковой, как она существует “в себе”. Эта сфера не достигается в непосредственном опыте. “Unser Leben ist unsere Welt”<sup>7</sup>, наша жизнь есть мир; “Unser Leben ist nur als Leben, insofern es in einer Welt lebt”, наша жизнь является жизнью, лишь постольку, поскольку она есть жизнь в мире”<sup>8</sup>. Так осуществляется переход от первоначально используемого представления Я (Ich-Selbst) к категории Selbstwelt, к миру Я, к личному миру. В лекции “Einleitung in die Phänomenologie der Religion” (зимний семестр 1920/21 гг.) эти категории употребляются параллельно.<sup>9</sup> Но в последующие два года Хайдеггер отказывается от определения области первоначально данного в фактической жизни посредством категории Я, предпочитая более формальное понятие Selbstwelt.

<sup>5</sup> Heidegger M. Grundprobleme der Phänomenologie. (WS 1919/20). GA 58. / Hrsg. von H.-H. Gander. Frankfurt a. M., 1992. S.50.

<sup>6</sup> Heidegger M. Zur Bestimmung der Philosophie. (Frühe Freiburger Vorlesungen. Kriegsnotsemester 1919 und SS 1919). GA 56/57. / Hrsg. von B. Heimbüchel. Frankfurt a. M., 1999. S.208.

<sup>7</sup> Heidegger M. Grundprobleme der Phänomenologie. (WS 1919/20). GA 58. / Hrsg. von H.-H. Gander. Frankfurt a. M., 1992. S. 33.

<sup>8</sup> Ibid., S. 34.

<sup>9</sup> Heidegger M. Phänomenologie des religiösen Lebens. (Frühe Freiburger Vorlesungen). GA 60. / Frankfurt a. M., 1995. S. 11.

Личный мир связан с двумя другими структурами: окружающим миром и миром сосуществования. Три структурных элемента, конституирующих мир как таковой, являются равнозначными моментами для понимания его феномена. Указание на один из этих элементов вовлекает в сферу исследования два других. Но в центре внимания оказывается, прежде всего, ситуация мира личности, теоретическое описание которого, между тем, должно осуществляться психологией. Речь, разумеется, идет не об эмпирической психологии – эта наука не является философской дисциплиной, тем более нельзя представить себе эмпирическую психологию как первоначальную науку, т. е. как исследование принципов единства теоретического знания. Но в таком случае предполагается существование собственно философской психологии. То, что здесь подразумевается, может быть прояснено из посвященного Аристотелю фрагмента первого марбургского лекционного курса “Einführung in die phänomenologische Forschung”: “*Περὶ ψυχῆς*” ist keine Psychologie im modernen Sinn, sondern handelt vom Sein des Menschen (bzw. vom Lebenden überhaupt) in der Welt”; трактат Аристотеля “О душе” не является психологией в современном смысле этого слова, в нем исследуется бытие человека (соответственно, [бытие] живого вообще) в мире.<sup>10</sup> Психология вряд ли может выполнить поставленную задачу, так как она не способна найти основание для постановки вопроса о бытии. Эту задачу может решить онтология. Но в 1919–20 гг. Хайдеггер понимает феноменологическую ситуацию совершенно иначе: “Ontologie – kennzeichnet schon im Wort, daß das entscheidende Problem nicht gesehen ist: Geschichte und Leben”, “Онтология – уже само слово означает, что решающая проблема упущена из виду: история и жизнь”<sup>11</sup> Феноменология в первых фрайбургских лекциях является исследованием жизни, а не бытия.

Содержание последующих лекционных курсов Хайдеггера характеризуется пристальным вниманием к феномену личного мира. В лекции 1920 года “Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks” анализируются две философские тенденции исследования: априорное объективирующее конструирование истории и постижение жизни как переживания в связи с проблемой иррационального. Во втором случае предметом анализа становится предложенная Наторпом идея реконструктивной психологии. Задача исследования заключается в том, чтобы посредством феноменологической деструкции показать, насколько обе тенденции оказываются способными поставить вопрос об основании философского знания. “Die Betrachtung über die Ursprünglichkeit eines Vollzugs zusammenhangs setzt bereits ein Kriterium voraus für die Ursprünglichkeit. Als Maßstab dient das konkret selbstweltliche Dasein”,<sup>12</sup> критерием подлинного отношения к области изначально данного является постановка вопроса о способе существования личного мира. Хайдеггер использует помимо выражений “das selbstweltliche Dasein”, “das Dasein der Selbstwelt” оборот “selbstweltliche Existenz”. Однако категория “Dasein” еще не имеет того значения, которое появляется в фундаментальной онтологии.

Проблема ситуации личного мира становится центральной и в лекциях по феноменологии религии. “Die tiefste historische Paradigma für den merkwürdigen Prozeß der Verlegung des Schwerpunkts des faktischen Lebens und der Lebenswelt in die Selbstwelt und die Welt der inneren Erfahrung gibt sich uns in der Entstehung des Christentums”,

<sup>10</sup> Heidegger M. Einführung in die phänomenologische Forschung. (WS 1923/24). GA 24. / Hrsg. von F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M., 1994. S. 6.

<sup>11</sup> Heidegger M. Grundprobleme der Phänomenologie. (WS 1919/20). GA 58. / Hrsg. von H.-H. Gander. Frankfurt a. M., 1992. S. 146.

<sup>12</sup> Heidegger M. Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. (Frühe Freiburger Vorlesung, SS 1920). GA 59. / Hrsg. von C. Strube. Frankfurt a. M., 1993. S. 146.

“самая глубокая историческая парадигма примечательного процесса полагания центра внимания фактической жизни и мира жизни во внутренний опыт дана нам в возникновении христианства”.<sup>13</sup> Ситуация личного мира исследуется на примере посланий апостола Павла и десятой главы “Исповеди” Августина. Здесь эта ситуация понимается как “das faktische Lebensdasein”, фактический способ существования конкретной исторической жизни. Термины “das faktische Lebensdasein”, “das selbstweltliche Dasein” являются в ранних лекциях рабочими категориями и сохраняют это значение вплоть до 1923 года. В лекционном курсе “Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)” понятие “Dasein” означает “faktisches Leben”, однако, параллельно с этим определением Хайдеггер говорит также и о существовании вещей как “Dingdasein”.

Решающим поворотом к онтологии можно считать лекцию “Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung”. Жизнь приравнивается существованию, бытию в жизни и посредством жизни. Понимание философии отныне выражается в положении: “Philosophie ist ‘Ontologie’, und zwar radikale, und zwar als solche phänomenologische (existenziell, historisch–geistesgeschichtlich), bzw. ontologische Phänomenologie”<sup>14</sup>, философия является онтологической феноменологией. Представление о жизни основывается на представлении о бытии.

Онтология является наукой о бытии, в “Герменевтике фактичности” Хайдеггер оговаривается, что термин необходимо брать в самом широком смысле, какое именно бытие становится предметом исследования и каким образом – эти моменты остаются совершенно неопределенными. Речь должна идти о “Seinssein”<sup>15</sup>, бытии бытия. Герменевтика фактичности не ставит вопрос о бытии как таковом, здесь проблемой является именно фактичность существования. “Die eigenste Möglichkeit seiner selbst, die das Dasein (Faktizität) ist, und zwar ohne daß sie ‘da’ ist, sei bezeichnet als Existenz”.<sup>16</sup>

Начиная с курса “Einführung in die phänomenologische Forschung”, термин “Dasein” обозначает “das Seiende, das wir selbst sind”, “сущее, которым являемся мы сами”.<sup>17</sup> Понятие “жизнь” отныне будет использоваться только для обозначения бытия животных и растений. Однако становление идеи фундаментальной онтологии связано не только с эволюцией основных понятий феноменологии. Существует мнение, которое высказывают иной раз с большей, иной раз с меньшей осторожностью: если бы Хайдеггер писал свою книгу в начале двадцатых годов, она называлась бы “Жизнь и время”, а не “Бытие и время”. Такая гипотеза может быть основана только на поверхностном прочтении ранних лекционных курсов Хайдеггера. Время не играет здесь той роли, которую оно приобретает в фундаментальной онтологии. Дело в том, что, во-первых, только в 1924 году Хайдеггер утверждает: “Das Dasein, begriffen in seiner äußersten Seinsmöglichkeit, ist die Zeit selbst, nicht in der Zeit”<sup>18</sup>, существование есть само время, а, во-вторых, приблизительно в тот же самый период Хайдеггер приходит к пониманию того, что источником экзистенциально-онтологических

<sup>13</sup> Heidegger M. Grundprobleme der Phänomenologie. (WS 1919/20). GA 58. / Hrsg. von H.-H. Gander. Frankfurt a. M., 1992. S. 61.

<sup>14</sup> Heidegger M. Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung. (Frühe Freiburger Vorlesung, WS 1921/22). GA 61. / Hrsg. von W. Bröcker und K. Bröcker-Oltmanns. Frankfurt a. M., 1994. S. 60.

<sup>15</sup> Ibid., S. 61.

<sup>16</sup> Heidegger M. Ontologie (Hermeneutik der Faktizität). (SS 1923). GA 63. / Hrsg. von K. Bröcker-Oltmanns. Frankfurt a. M., 1987. S. 16

<sup>17</sup> Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen, 1979. S. 7.

<sup>18</sup> Heidegger M. Der Begriff der Zeit. Tübingen, 1995. S. 19.

предикатов, посредством которых осуществляется описание феномена существования, является трансцендентальная временность. Именно эта идея выражена в тезисе “Das ‘Wesen’ des Daseins liegt in seiner Existenz”, “сущность” существования заключается в его экзистенции”.<sup>19</sup> В лекциях о феноменологии религии появляется упоминание о связи исторической жизни с феноменом времени.

Таким образом, исследование развития основных понятий феноменологии показывает путь Хайдеггера к фундаментальной онтологии “Sein und Zeit”. В фундаментальной онтологии осуществляется проекция основных экзистенциальных понятий на феномен времени.

---

<sup>19</sup> Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen, 1979. S. 42.

## **ФЕНОМЕНОЛОГИЯ И АНТРОПОЛОГИЯ: ПРОДУКТИВНОЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ В ТВОРЧЕСТВЕ М.ШЕЛЕРА**

### **1.**

Среди множества проблем философии первой половины XX века до сих пор остается актуальной проблема самоопределения философской антропологии. Несмотря на то, что эта школа занимает почетное место в современном философствовании, до сих пор не до конца исследована и не очерчена специфическая топология, то место, которое она занимает среди философских программ XX века. С одной стороны, вроде бы со времени Канта ясно, что вопрос «Что такое человек?» является фундаментальным для философского поиска как такового, но, с другой стороны, «краеугольность» этого вопроса порождает множество сложностей. В самом деле, как заниматься изучением того, чем ты сам являешься? Эмпирического описания бытия человека явно недостаточно, ибо в этом случае неминуемо приходишь к знаменитому платоновскому «голому бесперому животному» из античного анекдота.

Известно, что различные философские направления, как классические, так и самые новые по-разному стараются ответить на этот вопрос. Сущность человека иной раз силится определить, постулируя идеальные предметности, которые должны им управлять и объяснять его поведение. В разное время таким перводвигателем человеческой практики объявлялись «разум», «божество», «моральный закон», «бессознательное» и многое другое. Известна также и попытка экзистенциализма объяснить человеческое существование из самого существования, которая приводит снова либо к божественному «трепету», либо к филигранной разработке психологии существования, – осмыслению феноменов «пограничности», «одиночества», «ужаса», «бытия к смерти» и других важных «экзистенциалов». Но объяснение самого существования человека в экзистенциалистской разработке либо незаметно отодвигается в сторону, либо напрямую признается, что прийти к окончательному решению этой проблемы нельзя. «Прогресс знания увеличивает незнание в основных вопросах и указывает на границы,

которые наполняются смыслом из иных истоков, чем истоки познания»<sup>1</sup>, – писал, в частности, Карл Ясперс. И с этим выводом приходится считаться.

## 2.

Но определить место философской антропологии затруднительно еще и потому, что в современной ученой среде сам термин не обозначает только философского направления, но, прежде всего, воспринимается как широчайшее научное обобщение, вбирающее в себя усилия множества ученых из разных стран и континентов. И в определенном смысле рассматривать философскую антропологию вне контекста антропологии научной уже нельзя, приходится все равно расставлять здесь точки над «i».

Представители антропологических школ<sup>2</sup> XX века неодинаково трактуют ее смысл и назначение как научной дисциплины. Это давно очевидно и для них самих. «Термин «антропология» использовался для обозначения столь многих разных видов деятельности – измерения черепов, выкапывания из земли глиняных черепков, наблюдения за церемониями, изучения кланов, психоаналитического изучения аборигенов, психоаналитического изучения целых цивилизаций, прослеживания истории искусств и ремесел – что теперь его нельзя ограничить особой и своеобразной задачей истолкования культурного процесса и только его одного»<sup>3</sup>, – писал, в частности, один из ярчайших представителей и новаторов антропологического цеха, деятельность которого оставила заметный след в отечественной теории культуры.

Но вместе с тем, при множестве разногласий и недоговоренностей, всем без исключения концепциям присущи общие черты, которые возводят антропологию в ранг одной из важнейших методологий. Начать следует с того, что антропология неизменно изучает человека на фоне иных, чуждых ему разновидностей существования. Ученый-антрополог смотрит на изучаемый объект как бы снаружи, цель его – изучить «положение человека в космосе», обозначить его четкое место среди животных, растений, минералов и любых других «нечеловеческих» форм мира. Ученая биологическая и натуралистическая компаративистика – вот основное назначение современной ученой антропологии и первейшая ее функция. Ради *сравнения человека с другим(и)* всегда писались антропологические труды. И совершенно не важно, на каком дисциплинарном фоне происходило сравнение: анатомическом, этнологическом, социологическом, педагогическом, философском или любом другом. Главное остается неизменным: рассматривается «человечество как форма» (вариант: «человечество как *вид*» – метафизика и биология в этом месте, как мы

<sup>1</sup> Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1994. С. 447.

<sup>2</sup> Не все, кто пользуется термином «антропология», принадлежат той антропологии, которую мы будем здесь описывать. Необходимо помнить, что само слово вошло в устойчивый обиход философов задолго до новейшего времени и имеет множество разных – богословских, метафизических, социологических и др. – контекстов употребления. У нас речь идет, прежде всего, о двух влиятельных во второй половине XX века антропологических школах этнологической направленности в Европе и США – социальной и культурной – соответственно, а также существующих отдельно от них философской, педагогической и структуралистской разновидностях.

<sup>3</sup> Уайт Л. Наука о культуре // Антология исследований культуры. СПб., 1997. Т.1. С.156.



увидим, смыкаются) среди близкого и дальнего окружения, а затем делается вывод об этой форме как об уникальном носителе жизни.

Поскольку то, с чем сравнивают человека в первую очередь, растения и животные, относительно стабильно и изменяется в процессе эволюции довольно медленно, то и искомое дифференцирующее свойство человека, результат сравнения представляется антропологам почти постоянной величиной, если не метафизической сущностью. И когда антропологи выражают заинтересованность, допустим, проблемами происхождения человека (Ясперс полагал, что вопрос о сравнении человека неминуемо ведет к вопросу о его происхождении), то скорее всего они проявляют интерес к редукции в процессе исторического развития предшествующих свойств к тем сущностным чертам, которыми обладает, по их мнению, человек развившийся, ставший, ознaченный «человек как вид». Таким образом, антропология занимается *определением его сущности (природы) как формы в сравнении с сущностью других форм*. Все разногласия антропологов относятся непосредственно к пониманию указанных сущностей и интерпретации конкретного эмпирического материала.

Пытаясь теоретически «поймать», нащупать единственную возможную, статичную «суть» дифференцирующих признаков человеческой природы, ученые-антропологи (в отличие от антропологов-философов) порой отказываются замечать семантическую подвижность, изменчивость терминов, которыми пользуются. Родные и пульсирующие для любого гуманитария слова, такие, как символ, культура, общество, история и т.д., связанные друг с другом неразрывными живыми узами, всякий раз требующие нового извлечения из ложа обыденного употребления, превращаются порой в устах социального или культурного антрополога в раз и навсегда извлеченную оттуда холодную абстрактность или музейный экспонат. Характерно, что смутный смысл их от этого не становится яснее. Связано это с тем, что многие ученые до сих пор верят, что, говоря «культура» или «общество», они произносят такие же очевидные и четкие понятия, как «масса» или «валентность». Именно такую роль математически исчисляемых точных признаков человеческой «формы» они и отводят чаще всего извечным гуманитарным абстракциям. И все разговоры о терминологической невнятности чрезвычайно для них неприятны, и превалирующее большинство антропологов-ученых предпочитает ее не замечать. Правда, нередко наиболее отважные мужественно устремляются в терминологический хаос и с пылом участников сократических диалогов занимаются классификациями и дискутируют, что, по их мнению, должно означать то или иное понятие.

Таким образом, очевидно, что антропология XX в. как научное течение по-прежнему близка к биологии и естествознанию с раз и надолго выбранной системой категорий. Она зиждется на строжайшей логико-эмпирической основе, ее законы – не подвижные максимы человеческих индивидов или сообществ, а суровые глобальные императивы, частицей действия которых является и человек. Она и оформилась дисциплинарно довольно поздно, в эпоху расцвета наук о природе, когда соответствующая методология стремительно развивалась и совершенствовалась. Поэтому часто в труде

антрополога, как в хорошем физическом трактате, сполна отдана дань уважения статистике и арифметике. Вам предложат десятки, а то и сотни дефиниций тех или иных понятий, добротные (хотя, может быть, несколько абстрактные) полярные каталогизации теорий и взглядов. И как правило, будут всячески избегать парадоксов, станут придерживаться установки на радикальное решение конфликтов, продемонстрируют скрупулезную технологию сравнения. Предмет при этом как бы извлекут из живой среды и тщательно опишут в безвоздушном пространстве науки, исключительно в теоретической сфере. Антрополог будет стараться не прибавить от себя ничего лишнего, занять даже не взвешенную, а именно объективную, *ничью* позицию. Он не станет подыгрывать конфликтующим сторонам, как это делает обычно гуманитарий (который попеременно становится то на ту, то на другую точку зрения, стараясь понять всех, представить себя на месте людей, которых описывает, чтобы выяснить, кто прав в *большой степени*), он занимает принципиальный нейтралитет. И ему гораздо интереснее изучать вещи, памятники, факты, то есть ставшие результаты взаимодействий, чем наблюдать и анализировать процессы, которые постоянно меняются. Соответственно и выводы он чаще всего делает в духе тех же сократических диалогов, вроде – «прекрасное трудно».

Подтверждения изложенных здесь выводов о том, что антропология занимается сравнением различных форм существования с целью обнаружения постоянных признаков человеческой природы, мы в большом количестве находим в классических трудах. Для наглядности приведем три примера: первый — из области «этнологической», эмпирической антропологии, другой — из более идеализированной, философской, а третий — из антропологии «структурной», основателя которой мы только что упоминали. Число примеров без труда можно умножить.

Альфред Р. Радклиф-Браун, признанный основатель британской школы социальной антропологии, автор, кроме всего прочего, книги с говорящим названием «Естествознание общества»<sup>4</sup> пишет о сравнительном методе в социальной антропологии. Стоящую перед ним задачу он определяет недвусмысленно и четко: «Для некоторых из нас в нашей стране представляется более удобным относить исследования, посвященные реконструкции истории, к области этнологии, а термином «социальная антропология» обозначать изучение общих черт, регулярно проявляющихся в развитии человеческого общества, на материале исследования примитивных народов [здесь и в следующей цитате выделено мной – Ю.Ц.]»<sup>5</sup>. То есть мало сравнивать народы и регионы друг с другом, надо через тернии эмпирического материала этнологии дойти до звезд общечеловеческого обобщения, раз и навсегда данного «паттерна», «сущности» человеческого рода, которым для Радклиф-Брауна и его последователей выступает социум, а для их американских коллег – культура. Причем, последние понимаются антропологами как раз и навсегда данная устойчивая связь, отличающая человека от всего остального. В этом антропологи и видят свое отличие от

<sup>4</sup> Radcliffe-Brown A.R. A Natural Science of Society. Glencoe, 1957.

<sup>5</sup> Радклиф-Браун А.Р. Сравнительный метод в социальной антропологии. // Антология исследований культуры. С-Пб., 1997. Т.1. С.637.

этнологов /– графов – они не просто изучают обычаи и делают выводы, но стараются обобщить и поднять проанализированный материал до высот общечеловеческой духовности.

О том, что социальная и культурная антропологии при всех различиях имеют сходный мировоззренческий фундамент, свидетельствует тот факт, что британец Радклиф-Браун ссылается в своей книге на авторитет виднейшего германского этнолога Ф. Боаса, который является также и одним из духовных отцов культурной антропологии в США. Интересно, что именно цитирует Радклиф-Браун из Боаса: «Частое появление сходных феноменов в культурных ареалах, не имевших друг с другом исторических контактов, наводит на мысль, что из их исследования мы можем извлечь важные результаты, ибо оно показывает, что *человеческий разум развивается согласно одним и тем же законам*»<sup>6</sup>. Поиск этих «одних и тех же законов», как мы уже указывали, и составляет основную функцию антропологического поиска. Схожие по смыслу высказывания можно обнаружить в равной степени и у Л. Уайта, и у А. Кребера и у Д. Бидни, и у Б. Малиновского, и Э. Эванс-Причарда — словом, во всех разнообразных, временных и пространственных, ответвлениях «этнологической» антропологии.

Еще более четко мысль о том, что антропология занимается сравнением человека с иным, ради нахождения вечной идеи его существования, выражена у М. Шелера, основателя философской антропологии. Несмотря на то, что этнологическая («социальная» и «культурная») и философская антропологии основываются на противоположных позициях (первая, в основном, развивает позитивистские идеи Г. Спенсера, вторая, как мы увидим, — мысли в духе раннего Э. Гуссерля), в этом пункте взгляды основателей этих направлений удивительным образом похожи. Так, автор «Положения человека в космосе» пишет следующее: «Если и есть философская задача, решения которой наша эпоха требует как никогда срочно, так эта задача создания философской антропологии. Я имею в виду фундаментальную науку о *сущности и сущностной структуре* человека; о его отношении к царству природы (неорганический мир, растение, животное) и к основе всех вещей...»<sup>7</sup>. Что и требовалось продемонстрировать.

И наконец, среди примеров обязательно следует упомянуть о структурной антропологии, отличной от прочих этнологических антропологий, и представленной прежде всего трудами Клода Леви-Строса, который, как известно, довольно много внимания уделял вопросам метода. Он тоже согласен, что интерес для антрополога представляет все население Земли: «В XIX и особенно в XX в. практически все человеческие общества стали доступны изучению. Признавая это, мы не должны ограничивать рамки наших исследований. Рассматривая человечество в его единстве, мы не можем не признать, что среди 99 процентов человеческих обществ, практически на всей населенной части нашей планеты, мы не найдем таких обычаев, верований или институтов, которые не были бы предметом антропологических изысканий»<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Там же. С.637.

<sup>7</sup> Шелер М. Избранные произведения. М., 1994. С. 70.

<sup>8</sup> Леви-Строс К. Первобытное мышление. М., 1999. С. 30.

Безусловно, основатель структурализма понимает исключительную важность непосредственно полевой работы, сбора материала. Но даже констатируя приверженность эмпирическим методам, он не устает настаивать, что сбор данных — только предварительный этап, а главная стадия изучения следует за ним: «...Антропология – это эмпирическая наука. Каждая культура является уникальной ситуацией, которую можно описать и понять только ценой усердного внимания. Только такой испытующий взгляд обнаруживает не одни лишь факты, но также критерии, варьирующие от культуры к культуре, в соответствии с чем каждая наделяет значением определенных животных и определенные растительные виды, минералы, небесные тела и другие природные феномены, чтобы из конечного набора данных построить логическую систему. Эмпирическое изучение позволяет подступить к структуре»<sup>9</sup>.

Именно методология К. Леви-Строса наглядно показывает, как антропология XX в. легко примиряет в себе традиционных конкурентов внутри естественных наук – *эмпиризм и рационализм*. Ученый постоянно упоминает об их равноправии: «...Структурализм открывает и доводит до осознания более глубокие истины, которые в скрытом виде уже имеются в самом теле; он примиряет физическое и духовное, природу и человека, разум и мир и направляется к единственному роду материализма, согласующемуся с актуальным развитием научного знания. Ничто не может быть дальше от Гегеля и даже от Декарта, чей дуализм мы стремимся преодолеть, придерживаясь в то же время его приверженности рационализму»<sup>10</sup>. Этот мотив проверки и опосредованности идеальных выводов фактами вообще очень часто присутствует в трудах Леви-Строса. Он всячески пытается отмежеваться от возможных обвинений в бесплодной метафизике: «В такой концепции нет ничего гегельянского»<sup>11</sup>, – не устает повторять он и в другом месте недвусмысленно уточняет: «Эти ментальные зубчатые колеса должны сцепливаться с другими механизмами; наблюдение никогда не обнаруживает отдельного действия частей целостного механизма; мы можем подтвердить лишь результаты их взаимодействия»<sup>12</sup>.

### 3.

Описанный нами схематичный портрет антропологии обретет новые штрихи, если мы всерьез озаботимся вопросом, – зачем вообще понадобилось создавать подобную научную «парадигму». Сегодня антропология занимает как бы промежуточное звено между гуманитарными и естественными дисциплинами, и что характерно, отличается не только от наук гуманитарных, но и от наук эмпирико-естественных, методологическое родство с которыми было описано выше.

Странное дело: антропология, выступая, с одной стороны, детищем естественных наук, с другой стороны, постоянно выходит за рамки «наук о природе». Ее, помимо судьбы *Homo Sapiens* в целом, все-таки часто волнуют вопросы, кровно связанные с жизнью разных народностей

<sup>9</sup> Там же. С. 338.

<sup>10</sup> Там же. С. 353.

<sup>11</sup> Там же. С. 339.

<sup>12</sup> Там же. С. 338.

и отдельных людей, чего вообще-то не нужно ждать от представителей естественных дисциплин. Так, возжелав создавать планетарные обобщения, англо-американская социально-культурная антропология никак не может расстаться со своим этнологическим, чисто эмпирическим прошлым и не воспаряет в эмпирии чистых абстракций. И тот же самый К. Леви-Строс, который вознамерился исследовать «человечество в его единстве», нет-нет, да и скажет что-то подобное: «...Никакая часть человечества не может понять себя иначе, как через понимание других народов»<sup>13</sup>.

Именно поэтому нельзя сказать, что антропология – это всего лишь еще одна естественнонаучная дисциплина. С одной стороны, безусловно, антропологи изучают человека с холодной головой, без эмоций, что так ценится в эмпирических науках. Обращает на себя внимание одинаково внимательное, безоценочное отношение ко всем формам жизни. Антропологу, несмотря на то, что он ищет, прежде всего, ядро человеческой природы, не менее важно и ядро природы какого-нибудь насекомого или папоротника, для того, чтобы констатировать отличие, в этом своем проявлении он дитя нового времени. Но обращает на себя внимание и другая сторона: антропологический взгляд на мир существовал и много раньше, он является производной любой натурфилософской практики. Любой ученый, который рассматривает Человека – обобщенного человека, человека как сущность, человека как идею, — частью единого природного процесса, а также непредвзято сравнивает его с другими частями этого процесса, безотносительно к тому, как он его трактует, а также к тому, насколько развиты, утончены его методы, вполне может быть назван антропологом. Но, говоря, допустим, об антропологии Аристотеля или Фомы Аквинского (что, вообще-то, совершенно оправдано), нужно всегда помнить, что как научное направление антропология заявила о себе не раньше XVIII века, когда был кардинально поставлен вопрос о человечестве как едином субъекте<sup>14</sup> и когда этого отвлеченного человека ученый мир гипостазировал как яркую, живую, конкретную личность.

Но почему же традиционные и набившие оскомину гуманитарные понятия оказываются столь важны для *антропологии*? Почему она постоянно к ним обращается? Именно потому, что любые научные изыскания показывают, что эти-то понятия как раз и выступают неизменными отличительными свойствами человека, которые антропологи ищут. Язык, культура, историческая реконструкция, религия, творчество как специфические виды деятельности отличают человека от всех остальных форм жизни, и в силу этого интересны антропологам. И не удивительно в связи с этим, что в США и в Британии столь много внимания уделяют «надбиологичности», «сверхорганичности», «экстрасоматичности» общества и культуры. Важно

<sup>13</sup> Там же. С. 16.

<sup>14</sup> К. Леви-Стросс называет отцом современной антропологии Ж.-Ж. Руссо. Достаточно привести лишь одно высказывание последнего, чтобы убедиться в справедливости и обоснованности этой оценки: «Я испытываю неизъяснимые восторги, влеты, растворяясь, так сказать, в системе живых существ, отождествляясь со всей природой». Цит. по: Руссо – отец антропологии. // Леви-Строс. К. Первобытное мышление. М., 1999. С.27. Далее «антропология» как научный термин играл важную роль в философии немецких классиков – у позднего И. Канта, Г.В.Ф. Гегеля, Л. Фейербаха.

это «над-», «сверх-» и «экстра-», потому что именно оно возвышает традиционную естественнонаучную реальность до человековедческого уровня. Ибо при сравнении оказывается, что у животных и растений, у природы как таковой нет языка, истории и культуры, а у людей есть. Следовательно, язык, история и культура находятся в искомой сфере «над-», которая и оказывается носителем «одних и тех же законов» существования человеческого рода. А эти законы психологически укоренены в групповой и индивидуальной психологии. Вот и приходится ученому, ориентированному на всеобщее, все-таки уделять внимание личностным и социальным особенностям. Задача у антропологии явно крупнее, чем, например, у физиологии, исследующей органику. Антрополога волнует дух. Парадокс: при всей кажущейся нейтральности он умудряется относиться к изучаемому материалу трепетней, чем любая из естественных наук.

Здесь антропология сближается с философской герменевтикой и семиологией и философией языка. И возникает вопрос: а нет ли какого-нибудь общего источника у всех этих направлений мысли, раз в этом моменте они так сильно пересекаются. И в философии XX века такой источник находится очень легко – это феноменология. Именно ее изначальными установками, сладким и горьким опытом пропитались все гуманитарные и социальные науки, и антропология здесь не исключение. Даже те ученые, которые не считают себя ее последователями, не могут не считаться с достижениями этой методологии. И не вызывает сомнений, что именно феноменологическая добавка обособляет антропологию как науку и философию от естествознания. Рассмотрим это более детально на примере учения основателя философской антропологии – немецкого философа Макса Шелера (1874–1928), который был одним из учеников Э. Гуссерля.

#### 4.

Как и многие другие последователи Гуссерля, М. Шелер предлагает оригинальную трактовку феноменологического учения. Он полагает, что феноменология не является особой наукой, и даже не является методом, она – установка, помогающая открыть «некую область «фактов» особого вида»<sup>15</sup>. Феноменология дает философии непосредственный, происходящий в переживании контакт с самим миром. Отсюда у Шелера возникает довольно парадоксальное утверждение, что феноменология в этом смысле является радикальным эмпиризмом и позитивизмом: «Философские учения, который называли себя так [*позитивизм* – Ю.Ц.], на деле не следовали тому, что дано в переживании; эти учения, взяв за основу чрезвычайно узкое понятие опыта, а именно, понятие «чувственного опыта», провозгласили затем, что всё, считающееся данным, должно быть сведено к опыту»<sup>16</sup>. Феноменология опыт понимает гораздо шире.

Помимо этого, феноменология также «размыкается» с классическим понятием эмпиризма в том, что она ведет к тотальному оправданию априоризма. Правда, Шелер вводит понятие материального априори, противопоставляя его формальному априори Канта. Основными признаками

<sup>15</sup> Шелер М. Феноменология и теория познания // Шелер М. Избранные произведения. М., 1994. С.198.

<sup>16</sup> Там же. С.201.

кантовского априори были необходимость и всеобщность. Материальное априори Шелера связано с созерцанием, его невозможно вывести логически. Феноменологический априоризм, который провозглашает Шелер, – это априоризм созерцания, переживания, эмоциональный априоризм: «...Речь здесь должна идти и о тех сущностных содержаниях, которые непосредственно присутствуют и высвечиваются в актах – и только в них – *чувствования чего-либо*, например, красоты или очарования какого-либо ландшафта, *любви и ненависти, желания и нежелания, религиозного прозрения и веры...*»<sup>17</sup>. Поэтому для Шелера феноменология может быть установкой изучения не только научных данностей, но и искусства, религии, этики.

Гуссерль, между тем, даже в поздний период так и не смог преодолеть своего раннего понимания феноменологии как чистой науки: «...Чистая, или трансцендентальная феноменология получит свое обоснование не как наука о фактах, но как наука о сущностях (как наука «эйдетическая»), как наука, которая намерена констатировать исключительно «познания сущности» – никакие не «факты»»<sup>18</sup>.

1927 год стал поворотным для феноменологического проекта Гуссерля. Именно в этот год выходит «Бытие и время» М. Хайдеггера и «Положение человека в космосе» М. Шелера. Особенно тяжело будет переживаться Гуссерлем разрыв с Хайдеггером, на которого он возлагал определенные надежды как на продолжателя дела «трансцендентальной» феноменологии. Однако этот разрыв, а также осмысление деятельности других своих учеников и Шелера, в частности, заставит Гуссерля в тридцатых годах ввести в феноменологию социально-историческую проблематику и концепцию «жизненного мира».

Практическая направленность феноменологии у Шелера и привела к антропологическому повороту в его творчестве. В своей главной работе автор говорит об одушевленности всего живого, ведь оно наделено *переживанием*. Самое общее определение жизни Шелер заимствует у Бергсона и понимает ее как «порыв» (темное, слепое влечение). Правда, у Бергсона «жизненный порыв» понимается прежде всего как творческое начало, определяющее положительный смысл эволюции.

У Шелера на низшем уровне порыв бессознателен. Это такой тип психического существования, который не целенаправлен. На нем располагаются исключительно растения. Инстинкты животных представляют собой следующий уровень порыва. Инстинктивная жизнь у животных осмысленна, поскольку целенаправленна, но на еще пока служит виду, а не индивиду. Это специализированная форма порыва. Следующий – уровень ассоциативной памяти, который включает в себя подражание, научение и формирование привычек и традиций. Уже у высших животных порыв переходит на уровень практического интеллекта. Они умеют спонтанно и правильно действовать в новых ситуациях. Шелер задается вопросом: «Если животному присущ интеллект, то отличается ли вообще человек от животного более, чем только по степени?»

<sup>17</sup> Там же. С.203.

<sup>18</sup> Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. С.21-22.

Принцип, который делает человека человеком, для Шелера находится вне жизни, является ей противоположным, не вытекает из ее эволюции. Шелер полагает, что это Дух (Geist). Определяющими качествами человека как духовного существа являются «его экзистенциальная несвязанность, свобода, отрешенность его... от принуждения, от давления, от зависимости от органического, от «жизни»...»<sup>19</sup>. Человек, соответственно, не привязан к окружающей среде (Umwelt), у него есть *мир*, который разомкнут и не всегда связан с практическими нуждами.

Благодаря вмешательству духа, человек может сдерживать свои инстинкты и изменять действительность своими действиями. Здесь Шелер показывает важность теории З. Фрейда о сублимации и называет человека «аскетом жизни», но выступает против рассмотрения происхождения духовной жизни полностью из либидо. Дух не возникает благодаря сублимации, но получает в ней свою энергию. Изначально у него нет власти, как считалось в классической западной парадигме философии (например, у Г.В.Ф. Гегеля). В этом же русле будет позднее рассуждать Г.Башляр, выявляя при изучении поэтических образов «область чистой сублимации», то есть «сублимации, ничего не сублимирующей, свободной от бремени страстей и натиска желаний»<sup>20</sup>. Башляр также будет указывать, что для психоанализа «сублимация – всего лишь компенсация по вертикали, восхождение на вершину, аналогичное другой форме компенсации – уходу в сторону. И психоаналитик тут же отказывается от онтологического исследования образа, он углубляется в историю человека, наблюдает и демонстрирует тайные страдания поэта. Цветок он объясняет навозом»<sup>21</sup>. Для феноменолога важна не природа личности, а природа образа, природа духа. Впервые на такой тип сублимации обратил внимание именно Шелер.

Также он считает, что только человек способен совершить прорыв к сущностному созерцанию, и в этом он очень феноменологичен. У животного есть только окружающая среда, специфичная для вида, которую оно воспринимает как совокупность вредного или полезного. Человек разрывает этот круг, являясь духовной личностью. Он делает непосредственные впечатления «недействительными», проводит феноменологическую редукцию и приходит к *сущностному созерцанию*, отвлекаясь от существования, наличного бытия. Этот процесс называется идеацией. Шелер приводит знаменитый пример из жизни Будды, который увидел одного нищего, одного больного и одного умершего, но сделал вывод обо всей сущности мира, которая заключается в страдании.

Как видим, убедиться, что феноменология оказывается важной частью антропологического проекта Шелера, – несложно, это констатирует сам автор «Положения человека в космосе». Но следует указать также на различие в понимании феноменологической редукции и идеации у Шелера и Гуссерля. Для Гуссерля это процедуры, помогающие прийти к сущностному созерцанию и открыть смысл феноменов. Для Шелера – это универсальные акты, характеризующие сущность человека. Существенным

<sup>19</sup> Шелер М. Положение человека в космосе // Шелер М., Избранные произведения. С. 153.

<sup>20</sup> Башляр Г. Избранное: поэтика пространства. М., 2004. С.17.

<sup>21</sup> Там же. С.18.



оказывается также тот факт, что Гуссерль не задумывается над тем, откуда берется сознание и субъективность, он оставляет этот вопрос «за скобками». Для Шелера же, перешедшего от реальности «комплекса созерцаний» к реальной практике человечества игнорировать вопрос об источнике духа просто невозможно. И здесь он обращается к мистике и религии. Бог наделяет человека духом, но у духа нет *своей* энергии, ее он обретает, благодаря порыву: «...Только жизнь способна привести в действие и осуществить дух, начиная с его простейшего побуждения к акту и вплоть до создания произведения, которому мы приписываем духовное смысловое содержание»<sup>22</sup>. Гастон Башляр сходным образом будет понимать поэзию: «Поэзия приводит язык в состояние бурления. В нем проявляется энергия живой жизни. Языковой всплеск, прорывающий плоскость обычного прагматического языка, воплощает жизненный порыв в миниатюре»<sup>23</sup>.

За обращение к мистике и излишнюю метафизичность Шелера критикуют многие социологи, хотя авторитет его в социологических кругах высок до сих пор. Однако эта критика не помешала, например, Альфреду Шюцу заметить, что концепция личности у Шелера связана с проблемой интересубъективности, которую поставил поздний Э. Гуссерль. В определенном смысле Шелер начал процесс сближения феноменологии и социальных наук. Это отметил А. Шюц, так разъясняя значение личности в антропологии Шелера: личность — это то же самое, что и трансцендентальное Эго у Гуссерля. Хотя для последнего постулирование трансцендентального эго привело к возникновению проблемы солипсизма, которую решал через самополагание трансцендентальной субъективностью своего эго.

Личность предполагает, в первую очередь, самосознание. Поэтому различение добра и зла, переживание любви, чувство уважения не менее важны для человека, чем *познание*: «...В той мере, в какой человек остается в плену своих телесных ощущений, он не может найти подступа к жизни другого. Только как Личность человек обретает доступ к потокам мышления других Личностей. Однако личность — это не «я» («I»). Личность и ее поступки никогда не могут быть объективированы. <...> И поскольку никакие интенциональные рефлексии над Личностью и ее поступками невозможны, поступки других Личностей могут быть схвачены только в их со-выполнении, предшествующем выполнению, или в повторном выполнении»<sup>24</sup>.

Однако Шюц полагает теорию Шелера метафизической, как у Бергсона или Гегеля, поэтому он предпочитает исследовать интересубъективность на уровне ободенной жизни. В естественной установке человек не задумывается о самом себе, он живет в своих актах, направлен на объекты этих актов и мыслей. Для осознания себя необходимо достичь рефлексивной установки, самосознания. Шюц отмечает, что подход к проблеме самосознания у Шелера достаточно противоречив: «С одной стороны, он [Шелер — Ю.Ц.] признает, что любое переживание принадлежит Я и что

<sup>22</sup> Там же. С.182.

<sup>23</sup> Там же. С.16.

<sup>24</sup> Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом. М., 2004. С.215.

это Я есть индивидуальное Я, которое присутствует в каждом из своих переживаний. Кроме того, он допускает возможность того, что человек может схватывать собственное Я во внутреннем восприятии. Естественно, схватывание этого Я, которое всегда бывает объектом и никогда субъектом такой воспринимаемой активности, – прерогатива Личности. Поскольку человек является Личностью, он способен быть Я»<sup>25</sup>. Таким образом, Шюц приходит к важному выводу, что для Шелера альтер эго существует на различных уровнях. Это он называет глубочайшим прозрением философа, которое также было вызвано феноменологией и причудливым образом сплелось в проекте философской антропологии М. Шелера.

---

<sup>25</sup> Там же. С.221.

## **ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА В ИСПАНСКОМ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМЕ НА НАЦИОНАЛЬНОМ И КУЛЬТУРНОМ ФОНЕ**

Для понимания истоков экзистенциального видения мира испанскими мыслителями очень важно представить ту социокультурную ситуацию в испанской истории, которая во многом определила направленность философских поисков. В их творческом анализе, выдвинувшем на первый план проблему человека, отражается вся драматичность дискуссий о национальной идее, о сущности разразившейся на рубеже XIX–XX веков исторической катастрофы.

Особенности испанской культуры и специфика полемики о ней в начале XX века определяются образом жизни народа, а он, в свою очередь, зависит от множества факторов – от географических до экономических и политических.

Становление философии передовых испанских мыслителей этого времени происходило в условиях переосмысления национального образа Испании, которое выпадает на особый период, кризис 1898 года, побудивший к творчеству культурных деятелей, литераторов и мыслителей, впоследствии названных «Поколение 1898 года».

Это широкое идейное и культурное движение в среде испанской интеллигенции, возникшее в результате осознания глубокого государственного кризиса на рубеже веков. Испано-американская война 1898г. привела к окончательному краху Испании как колониальную державу: по Парижскому мирному договору она лишилась последних заокеанских колоний. Война обнажила также глубочайший кризис социально-политической системы страны и ее экономическую нестабильность. Целому поколению интеллигенции родина открылась в самых мрачных тонах: вырождающаяся монархия, коррумпированный и продажный государственный аппарат, несостоятельные политические партии, праздное дворянство, трусливая буржуазия, нищий, обездоленный и невежественный народ... Представители

этого поколения интеллигенции – «Поколение 1898г.» – позднее сами себя называли еще и «Поколением катастрофы».

Вопрос о национальной идее ставился широко: он затрагивал важную проблему социального идеала человека, который не только сохранит традицию, но и создаст новый облик прогрессивной Испании. Можно сказать также, что дискуссия была дополнена темой человеческих перспектив в период наступления глубоких цивилизационных изменений. Поэтому необходимо ответить на вопрос, какие черты испанской культуры были актуализированы на рубеже веков как версия «национальной идеи», как перспектива новой «испанской истории».

В дискуссии о национальной идее мы можем обозначить три наиболее ярко выраженные тенденции. Первая – это консервативный проект ряда философов, которые видели будущее Испании в неразрывной связи с католической религией и представляли ее решение исключительно в религиозном ключе.

Для этого были явные культурно-исторические основания, ведь католицизм на протяжении всей испанской истории был ключевым системообразующим фактором культуры и существенным образом повлиял не только на формирование социально-политической автономии государства, но и на ментальные характеристики культуры. Все войны, которые происходили на территории Испании и под испанским флагом, носили четко выраженный религиозный характер – это была борьба за истинную веру, прежде всего, за католическую веру. При этом католицизм часто воспринимался неразрывно с силой монарха, и вера в сознании испанцев совпадала с идеей преданности королю, являясь критерием нравственности и добродетели.

В коллективном сознании народа четко закрепилось представление о безусловном тождестве интересов, национальных и испанской католической церкви. «Религиозная вера и влияние церкви вплоть до недавнего времени составляли в Испании одно из основных направлений политической социализации общества и, в конечном счете, способствовали укреплению чувства национальной общности у испанцев»<sup>1</sup>.

Принцип религиозного единства общества был единственным абсолютным мерилом при принятии решений, другие – например, экономические доводы, как показывает история, в расчет не принимались. Это подтверждает сам метод ведения войны с неверными. «Большая часть военных походов проводилась не ради каких-либо политических или стратегических выгод, а для того, чтобы отнять средства существования у врагов и нанести им возможно больший ущерб».<sup>2</sup>

Исключительная установка на религиозные основания при принятии важных политических решений была традиционной для испанской власти не только в Средневековье и Новое время, но и в более поздний период. «Возможно, если бы Католические короли не изгнали евреев, а затем инквизиция не душила новообращенных евреев непомерными

<sup>1</sup> Прохоренко И.Л. Традиции и внешняя политика: опыт постановки проблемы (на примере современной Испании) // Старое в новом понятии. М., 1993. С. 90.

<sup>2</sup> Альтамира-и-Ривера Р. История Испании. Т.1. М., 1951. С.196.

поборами, то золото Америки осталось бы в Испании, создавая богатство и необходимый для индустриализации страны актив, а не уходило за ее пределы».<sup>3</sup> На протяжении всего времени существования инквизиция по существу консервировала общество в состоянии единства, достигнутого к концу реконкисты, истребляя любой намек на религиозное и политическое инакомыслие, между которым фактически ставился знак равенства.

Таким образом, можно сказать, что католическая религия в испанском национальном сознании олицетворяет основание государственного единства и стабильности, именно поэтому в ситуации кризиса и дискуссии о сущности испанской идеи католическая версия проблемы получила большое число сторонников.

Так, например, испанский философ Х.К. Доносо рассматривал социально-политическую реальность Европы как противостояние двух цивилизаций. Первая, позитивная, – христианско-католическая – воплощает универсальные принципы мироздания, поскольку основана на религиозных принципах. Вторая, негативная, – философская и рационалистическая – олицетворяет тлетворное влияние скептицизма.

Каждая из этих цивилизаций базируется на трех постулатах, причем, если католическая цивилизация имеет в своей основе три мировоззренческих принципа, воплощенных в политическом устройстве, то негативная – основывается на трех сопряженных с первыми антитезисах.

Основа первой цивилизации – существование, вездесущность и персонифицированность Бога – определяет политическое устройство государства, базирующееся на абсолютной или умеренно конституционной монархии. Три антитезиса негативной цивилизации: деизм, пантеизм, атеизм – воплощаются в таких формах политического устройства как прогрессистская конституционная монархия, республика и анархия.<sup>4</sup>

Х.К. Доносо, в отличие от его последователей, не отождествлял католическую цивилизацию с Испанией, рассматривая противоречие двух цивилизаций в общеевропейском контексте. В то же время в его работах присутствуют идеи, которые впоследствии войдут в число исходных предпосылок наиболее консервативной концепции испанской идеи: «Доносо был убежден, что религиозная истина есть истина социальная и политическая».<sup>5</sup> Эта идея в условиях дальнейшего отождествления католической цивилизации и Испании привела консервативных последователей Доносо к реакционным шагам в политической сфере, в том числе даже к поддержке франкистского режима. Надо сказать, что эти политические выводы сформулировал Х.К. Доносо: «Если речь идет о том, чтобы выбрать между диктатурой восстания и диктатурой правительства, то я выбираю диктатуру правительства»<sup>6</sup>.

В дальнейшем консервативные философы, определяя сущность национальной идеи, видели в католицизме специфику испанского пути развития, тем самым, противопоставляя Испанию остальной Европе.

<sup>3</sup> Historia para los escepticos//Juan Eslava Galan, edicion. Planeta. Barcelona, 1998. P.167.

<sup>4</sup> Пономарева Л.В. Испанский католицизм XX века. М., 1989. С. 7-8.

<sup>5</sup> Там же. С.9.

<sup>6</sup> Donoso Cortes J. Obras Completas. T.2. P.322.

В книге «История испанских инакомыслящих», принадлежащей перу известного во всей Европе мыслителя М. Менендеса-и-Пелайо, идея европейской католической цивилизации рассматривается только применительно к Испании, а католицизм оказывается духовной основой государства. «Испания была или верила, что была народом Бога», и эта вера, «сдвигающая горы», позволила испанцам защитить Европу от наступления ислама, «раздвинуть границы прежнего мира», евангелизовать языческие народы, побороть лютеранство. «В этом наше величие и единство, другого не имеем, – восклицал Менендес-и-Пелайо».<sup>7</sup> Испанский гений, считал мыслитель, высоко католический, инакомыслие здесь случайно и преходяще.

Таким образом, концепция национальной идеи получила окончательное выражение в отождествлении католицизма и испанской ментальности. В дальнейшей истории консервативного проекта мы видим постоянные попытки обосновать это тождество. Кризис общественного сознания на рубеже двух веков был назван консервативным философом Рамиро де Маэсту эпохой «разобщения испанидад». Термином «испанидад» в литературе 90-х гг. XIX стали называть концепцию национальной идеи Испании.

Консервативные философы «хотят другой Испании» и призывают возродить общенациональную идею эпохи становления и расцвета единого государства.<sup>8</sup> Рамиро Маэсту, мыслитель, прошедший противоречивый путь от члена движения «Поколение 1898г.» и сторонника европеизации Испании до теоретика консервативного толка в 1920 гг. и сторонника режима Франко, откровенно подчеркивал преемственность проекта Х.К. Доносо и концепции католической испанской идеи: «Доносо был прав: мы должны обхватить обеими руками крест, иначе мы рухнем в революционный поток».<sup>9</sup>

Согласно Маэсту, возрождение испанской идеи возможно только через возрождение традиции. «Он вкладывал в слово «традиция» представление о религиозном (католическом) восприятии мира».<sup>10</sup> Призыв к защите «исторических ценностей Испании» в сочетании с утверждением, что «Родина – вне нас», т.е. в памятниках религиозной культуры, имели своим следствием мифологизацию прошлого как золотого века испанской цивилизации. Если Менендес-и-Пелайо, основываясь на логике Доносо, отождествил испанский дух с духом католицизма, то Маэсту видел сущность национальной идеи так, как она осознавалась в уникальной истории испанских войн – реконкисты и конкисты.

Реконкиста – это период в истории государства, связанный с освобождением ее территорий от мавританского владычества и господства мусульманской веры. Этот период, «продолжавшийся на протяжении столетий, когда Испания была разящим молотом для еретиков, мечом святого Рима, колыбелью св. Игнатия Лойолы»<sup>11</sup>, существенно определил

<sup>7</sup> Пономарева Л.В. Испанский католицизм XX века. С.24.

<sup>8</sup> Ramiro de Maeztu, *Hacia otra Espana*. Madrid, 1899.

<sup>9</sup> Maeztu R. de. *Obra*. Madrid, 1974. P. 1222.

<sup>10</sup> Пономарева Л.В. Испанский католицизм XX века. С.32.

<sup>11</sup> Там же. С. 35.

мировосприятие испанцев, которые всегда связывали со своей родиной идею высшей христианской миссии. В течение всего периода завоевания земель, приведшего к объединению Пиренейского полуострова, католическая церковь имела огромное влияние в политической и духовной жизни и продолжала сохранять его на протяжении всей дальнейшей истории страны.

Однако период реконкисты привел к духовному противостоянию Испании другим европейским государствам: «Реконкиста обусловила известную историко-культурную изоляцию Испании от остальной Европы и предала художественной жизни нации яркий местный колорит, во многом отличный от привычных западноевропейских норм»<sup>12</sup>. Все неиспанское воспринималось как чуждое, прежде всего по религиозным основаниям. Соответственно, «испанская идея» воплощалась в осознании особой великой, уникальной роли Испании в изменении лица Европы.

В художественной и научной литературе Испанию нередко образно называют «замком», указывая на неприступность как главную особенность ее территории, которая, словно естественная крепость, защищена горами и возвышается над остальной Европой. ... В Европе Нового времени Пиренеи стали своеобразным символом испанской обособленности и часто упоминались в поговорках и афоризмах типа «Европа кончается на Пиренеях», «Африка начинается на Пиренеях» (Дюма), «Истина по ту сторону Пиренеев есть заблуждение по другую» (Паскаль) и так далее.<sup>13</sup>

За границами такого мира для испанцев располагался враждебный мир, где владычествуют неверные – мусульмане. Серьезность опасности «с юга», так называемый «синдром Альмансора» (имя выдающегося политика и военачальника эпохи могущества Кордовского халифата) до сих пор присутствует в качестве актуального в сознании народа.<sup>14</sup>

Конкиста – это также война под флагом католической веры, которая велась за пределами Пиренеев и связана была с покорением Америки. Надо отметить, что не существует четкого временного промежутка между реконкистой и конкистой, 1492 год – это одновременно год взятия последнего оплота мусульман – Гранады и год открытия Америки. «Став государством и великой державой, Испания уже Америкой предстала перед Европой».<sup>15</sup> В течение жизни одного поколения в состав Испанской империи входит население последнего мусульманского региона полуострова и коренное население регионов центральной и южной Америки. И тех и других объединяло то, что они подданные испанского короля и новообращенные католики, а материальной силой, удерживающих эти народы в повиновении, всегда было духовенство в лице его боевых отрядов – инквизиции и конкистадоров.

Безусловно, католическая религия, будучи идеологией реконкисты и конкисты, оказала определяющее влияние на ментальность эпохи

<sup>12</sup> Знамеровская Т.П. Хусепе Рибера. М, 1981. С. 8.

<sup>13</sup> Прохоренко И.Л. Традиции и внешняя политика: опыт постановки проблемы (на примере современной Испании)//Старое в новом понятии. С. 92.

<sup>14</sup> Там же. С. 94.

<sup>15</sup> M. Fraga Iribarne. Espana en la encrucijada. Madrid, 1976. P.16.

становления испанской империи. Еще раз подчеркнем, что об этом говорят многие исследователи, выявляя, например, «...затемненный религиозный и мистический характер испанского Ренессанса, неотпочкованность от ортодоксального католицизма»<sup>16</sup>.

Но делать выводы об универсальном и трансторическом характере сложившейся тогда испанской национальной идеи можно, только рассматривая ее через схемы мышления, сформировавшиеся под влиянием религии данного региона. Испания в эпоху ее расцвета видится всегда центром католической цивилизации, а Европа – носителем негативной цивилизации. Соответственно, в период кризиса писатели и философы полагали, что Испания обязана своим упадком Европе, а возрождение Испании приведет к европейскому возрождению.

Эту мысль удачно выразил испанский философ-историк Гомес Монсегу в своей работе «Запад и испанидад», подчеркивая: «Чем больше мы католики, тем больше мы испанцы»,<sup>17</sup> а также, – «Испанидад – наше евангелие».<sup>18</sup> Поскольку Испания владела наиболее подлинной версией католицизма, у Г.Монсегу возникла идея экспорта его варианта на Запад с тем, чтобы спасти его от разложения: «Испания намерена выполнить свою миссию и заново осуществить великую католическую идею, предлагая ее миру, запечатленной в евангелии испанидад».<sup>19</sup>

Таким образом, в осмыслении истории Испании мы имеем дело с распространением идеи мессианства духовенством под влиянием борьбы с засильем мусульманского владычества, когда католическая церковь становилась ведущей силой, поддерживающей объединение страны в более широких общественных слоях. Идея мессианства, безусловно, коренится в христианской религии с ее догматом о неминувости Страшного суда и грядущем Царстве Божьем. Однако в случае испанского мессианства более существенными оказываются условия многовековой религиозной войны.

Мы можем наблюдать остатки мессианизма как характерной черты испанской ментальности в их особом отношении к культуре бывших колоний. Испанец видит в Латинской Америке частицу себя, своей души.

Нетерпимость к неверным, воспитанная войной за веру, сочеталась с удивительной доверчивостью к тем, кто, приняв христианство, стал подданным государства. Эту особенность отмечает великий отечественный историк Л.Н. Гумилев: «Когда испанцы попали в Америку и столкнулись там с высокоорганизованными в социальном отношении государствами ацтеков и инков, то они всех вождей индейских племен зачисляли в идальго, давали им титул «дон», если были крещены, освобождали от налогов, обязали служить шпагой и посылали в Саламанку учиться».<sup>20</sup>

<sup>16</sup> Земсков В.В. О некоторых методологических вопросах изучения историко-культурных отношений иберийских стран и Нового света (к определению понятий «открытие» и «конкис-та»). Л., 1989. С. 32.

<sup>17</sup> Gomez Monsegu B. Op. cit. P.232.

<sup>18</sup> Ibid. P.242.

<sup>19</sup> Gomez Monsegu B. Op. cit. P.242.

<sup>20</sup> Гумилев Л.Н. География этноса в исторический период. Л., 1990. С.107.



По мнению Аладина А.Г., автора книги о генезисе философской культуры Латинской Америки, такое доверие распространялось только на обращенных, а язычников вообще воспринимали как «часть флоры и фауны». Индейские вожди, принявшие христианство, присягнувшие испанской короне, уже по прошествии недолгого времени считались испанцами. Этнические или расовые отличия тут играли второстепенную роль, ибо испанцы руководствовались опытом религиозной войны на территории, населенной различными этническими группами (реконкисты), и противника в ней определяли исключительно по конфессиональным основаниям. Этот принцип испанцы перенесли за пределы Пиренейского полуострова и сохранили в период завоевания Америки. Эта идея мессианства возвратилась из забвения Х.К. Доносо, в его призывах к колонизации северной Африки, и получила свою вторую жизнь в период кризиса 1898 года.

Таким образом, можно сказать, что консервативные философы, по сути, «присвоили католицизм, сделав его основой национальной доктрины. Мировая религия – католицизм в рамках испанской культуры стала критерием национальной идентичности».<sup>21</sup> Также необходимо отметить, что в условиях напряженной политической жизни католическая версия испанской идеи оказывалась попыткой духовной реставрации основ общенациональной испанской ментальности. Однако в 1898 году в условиях краха «империи, где никогда не заходит солнце», такой проект носил реакционный и утопический характер.

Представители второй, не менее крайней тенденции, – это сторонники модернизации страны. Их отношение к проблеме мы рассмотрим на примере концепции выдающегося испанского философа – Хосе Ортеги-и-Гассета. Отметим, что мы будем анализировать его позицию, ориентируясь на ту часть его творчества, которая соответствует периоду общенациональной дискуссии о будущем Испании.

В своей ранней работе «Размышления о Дон Кихоте» выдающийся представитель «европейского философского клуба» (так называет Ортегу-и-Гассета известный отечественный исследователь О.Журавлев<sup>22</sup>) формулирует главную проблему возрождения Испании следующим образом: «Страна предков – мы! Иначе говоря, наша страна вовсе не наша, она не является полной собственностью современных испанцев. Люди из прошлого по-прежнему властвуют над нами; они образуют своего рода интеллектуальную олигархию, подавляющую нас».<sup>23</sup> Так, Ортега-и-Гассет выделяет особую черту испанской ментальности – верность традиции.

Согласно испанской конституции, «король есть символ единства и постоянства».<sup>24</sup> «Отсюда, безусловно, более высокая степень традиционализма и религиозности испанского народа на протяжении всей истории Нового и новейшего периода».<sup>25</sup> «В глазах многих Испания предстает страной, в

<sup>21</sup> Пономарева Л.В. Испанский католицизм XX века. С. 3.

<sup>22</sup> Журавлев О.В. Главная книга Х. Ортеги-и-Гассета. // Размышления о Дон Кихоте. СПб, 1997. С. 244.

<sup>23</sup> Ортега-и-Гассет Х. Размышления о Дон Кихоте. СПб., 1997. С. 32.

<sup>24</sup> Там же. С. 92.

<sup>25</sup> Sebastian Quesado Marco. Civilizacion Espanola. P. 42.

жизни которой огромную роль играют традиции: в этом смысле с Испанией, чье богатое событиями прошлое уходит вглубь веков, в сегодняшней Европе может сравниться, пожалуй, лишь Россия».<sup>26</sup>

Нетерпимость ко всему, что противоречит ценностям, оправдавшим себя в годы реконкисты, есть негативное основание испанского традиционализма. Во многих сельских районах Испании до недавнего времени суждение: «живем без новостей» означало то же самое, что и «все хорошо».<sup>27</sup> Классическое определение такого типа общества дал Макс Вебер: «Во-первых, это авторитет «вечно вчерашнего», авторитет нравов, освященных исконной значимостью и привычной ориентацией на их соблюдение – «традиционное» господство, как его осуществляли патриарх и патримониальный князь старого типа».<sup>28</sup>

Возрождение Испании связано у Х. Ортеги-и-Гассета с необходимостью модернизации культуры через переосмысление традиции. Сам философ говорит о значении этого шага так: «Чтобы уточнить эту мысль, позволю себе одно парадоксальное суждение: смерть мертвого есть жизнь. Возобладать над прошлым, над завершенным можно, только вскрыв наши вены и перелив из них кровь в пустые вены мертвецов».<sup>29</sup> Возвращение традиции прошлому означает возрождение традиции в породивший ее культурно-исторический контекст и восстановление ответственности народа за свое настоящее. В этой точке Испания перестает быть страной предков и становится способной к новой истории и новым традициям.

В статье с символическим названием «Испания как возможность» Ортега-и-Гассет пишет следующее: «Мы хотим испанской интерпретации мира. Для этого нам нужна субстанция, нужна материя, которую мы должны приготовить, состряпать сами, короче говоря, нам нужна культура».<sup>30</sup> В процессе культивации новой ментальности необходимо использовать в качестве системы ориентиров европейскую ментальность. «Сказать «Европа» – значит возопить к университетской системе Испании с ее пещерной организацией, культивирующей варварство... Сказать «Европа» – значит воззвать к парламенту с его аморальной конституцией... Сказать «Европа» – значит подразумевать в первую очередь принцип ответственности».<sup>31</sup> Таким образом, Ортега-и-Гассет видит возрождение Испании в европеизации ее национального духа, преодолении традиционализма и в перестройке испанской ментальности на основе европейских ценностей. Правда, в поздней работе «Тема нашего времени» оптимизм философа относительно Европы уже утрачен.<sup>32</sup>

Однако существовала и третья интеллектуальная группа – представители «Поколения 1898 г.», которая, пытаясь найти ответ на вопрос о сущности

<sup>26</sup> Прохоренко И.Л. Традиции и внешняя политика: опыт постановки проблемы (на примере современной Испании)//Старое в новом понятии. С. 90.

<sup>27</sup> Там же. С. 95.

<sup>28</sup> Вебер М. Политика как призвание и профессия // Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 646-647.

<sup>29</sup> Ортега-и-Гассет Х. Размышления о Дон Кихоте. С.32.

<sup>30</sup> Цит. по: Журавлев О.В. Главная книга Х. Ортеги-и-Гассета.// Размышления о Дон Кихоте. С. 248.

<sup>31</sup> Там же. С. 249.

<sup>32</sup> Ортега-и-Гассет. Тема нашего времени //Что такое философия? М., 1991. С.7-12.

испанской национальной идеи, обращались к анализу трех аспектов регионального измерения ментальности. В нее входили такие видные деятели испанской культуры того периода, как Асорин (Х.М.Руис), П. Бароха, А. Ганивет, В. Инклан, А. Мачадо, Х. Р. Хименес. В различные периоды деятельности с движением солидаризировались Р.Маэсту, а также Х. Ортега-и-Гассет.

Идейным зачинателем интеллектуального движения «Поколение 1898г.» стал известный испанский философ, легенда своего времени Мигель де Унамуно. Эти мыслители стремились возродить общенациональный дух Испании, и Унамуно с восторгом приветствовал направление их теоретических поисков: «Небо, в которое я хочу верить, это Испания небесная и вечная, а мой Бог – это Бог испанский».<sup>33</sup> Здесь решение проблемы поиска национальной идеи предлагалось принципиально иное по сравнению с консервативной концепцией. Они не пытались заново обосновать легитимность общенациональной испанской идеи как католической, а стремились обнаружить в народной культуре альтернативную идею, которая была бы также укоренена в традициях народа, как и католическая вера.

Один из участников дискуссии, близкий к Унамуно мыслитель А. Ганивет, не считает достаточной концепцию простого отождествления испанской и католической национальной идей. «Идея состоит в том, чтобы приспособить католицизм к нашей земле, чтобы быть испанскими христианами. Если достижимо своеобразие в католицизме, Испания создала бы католицизм наиболее оригинальный».<sup>34</sup>

Многие исследователи отмечают, что Испании присуща особая форма католицизма, присущая культуре только этой страны. «Испанский католицизм является формой веры, характерной лишь для этой страны и составляет один из компонентов специфической цивилизационной модели».<sup>35</sup>

Религия оказывает существенное влияние на культуру народа и в значительной степени влияет на мировоззрение и мироотношение. Соответственно под влиянием истории, социально-политических перемен религиозные догматы приобретают своеобразие и национальную специфику. В истории испанской культуры католическая культура также была «национализирована»: характерная для католической догматики идея чистилища в контексте идеологии крестового похода преломляется в идею святости очищающего кровь крестового похода.<sup>36</sup>

Идеология священной войны трансформирует традиционные религиозные представления, бытующие в народном сознании: отношение к Богородице, святым, образ чистилища и идеалы праведной жизни, непогрешимость Папы и верность католическому монарху как его наместнику. В условиях войны, ставшей обыденным делом, эти представления приобретают максимально эмоциональную выразительность, поскольку оказываются именно теми идеалами, за которые отдается жизнь.

<sup>33</sup> Цит. по: Грабовская И.Н. У него болела Испания /Философская и социологическая мысль. 1995, № 11-12. С.88.

<sup>34</sup> Пономарева Л.В. Испанский католицизм XX века. С.27.

<sup>35</sup> Прохоренко И.Л. Традиции и внешняя политика: опыт постановки проблемы (на примере современной Испании). С. 90.

<sup>36</sup> Эпоха крестовых походов. Ч.2. М., 1914.

В образе Богородицы на первый план выходят материнские черты: «Во всяком случае, культ Девы, вечного женского или лучше божественного женского, божественного материнства дополняет персонификацию Бога».<sup>37</sup> Непогрешимость Папы, который находится слишком далеко от поля битвы, замещается идеей непогрешимости монарха и грандов и преданностью короне. Идея абсолютной ценности чести, защита женской чести ценой собственной жизни, безоглядная преданность и верность королю являются основополагающими в кодексе рыцаря реконкисты. Можно отметить также и особое почитание Иисуса Христа, которому приписываются черты мученика-воина, пострадавшего в борьбе за веру. Христос оказывается в данном случае идеалом не только христианина, но и идеалом воителя.

Все эти представления, будучи частью католической доктрины, стали, вместе с тем, неотъемлемой частью народной культуры и определили особые черты испанского менталитета. Поэтому возникает некое противоречие: испанская идея не может совпадать с католической, но при этом именно под влиянием католической культуры она и была осознана как национальная идея.

Ганивет и Унамуно стремятся выйти за пределы логического круга, где испанизм есть католицизм и наоборот. Унамуно в эссе 1895–1896 годов «О современном маразме Испании», «Кризис патриотизма», «Об исконности», «Возрождение испанского театра», «Человеческое достоинство» и других работах пытается определить пути выхода из выше указанного противоречия. Здесь очевиден излюбленный в поздних философских трудах Унамуно методический прием: «против этих и тех», позволяющий ему подняться над противоречиями крайних точек зрения.

С одной стороны, Унамуно противостоит традиционалистским попыткам возрождения католической испанской идеи и борется за открытость Испании Европе.<sup>38</sup> С другой стороны, он обращается к народным традициям, пытаясь именно в них найти подлинные основания испанской национальной идеи.

Унамуно задает два вопроса, придающие дискуссии новое измерение: кто является носителем национальной идеи и для кого должна быть совершена европеизация страны? На оба вопроса мыслитель дает одинаковый ответ – народ. Но если возрождение Испании необходимо для народа, то именно его благо должно быть критерием для выбора пути. «Для Унамуно вопрос о возрождении Испании – это вопрос ... не о том, как европеизировать Испанию любой ценой, даже если для этого придется пожертвовать жизнью испанского народа, заставив его перестать быть тем, что он есть, то есть заставить его не быть, уйти в небытие».<sup>39</sup>

Унамуно осмысляет ключевые идеи, связанные с оригинальным решением проблемы испанской идеи. Он пытается представить историю Испании в единстве, через противоречие двух историй – внутренней и внешней. Судьба национальной идеи Испанской империи воплощает «внешнюю» историю, и именно она оказывается в кризисе, когда империя терпит крушение. Интраистория (внутренняя история) – это жизнь испанского народа,

<sup>37</sup> Manyà, Joan: La teologia de Unamuno. Barselona, 1974. P.48.

<sup>38</sup> Там же. С.48.

<sup>39</sup> Там же. С. 10.

свершающаяся независимо от политических бурь.<sup>40</sup> Там, внутри этой жизни, мы можем обнаружить подлинные традиции испанского народа.

Таким образом, Унамуно вводит в дискуссионное пространство общественной мысли новое представление о времени – времени традиции, не совпадающем со временем политической истории. «Историческое бытие человека во времени (а проблема темпоральности человеческого существования, времени, «которое всматривается в себя», – центральна для экзистенциальной рефлексии Унамуно) возникает с помощью взаимосвязанных понятий «истории» и «интраистории», причем «методом альтернативного утверждения контрадикторных суждений».<sup>41</sup> Согласно Унамуно, интраистория – это «непознанная жизнь народа, скрывающая в себе существо «испанской духовности», «духовной родины», «подлинного христианства»».<sup>42</sup>

Время интраистории течет по своим внутренним законам, его движение, повторяющее природные ритмы, сродни ницшевскому вечному возвращению подобного. «Они были солью земли, теми, кто творит историю молча. ... Живя в ежедневном глубинном общении с природой, они не понимали революций; привычка иметь дело с природой, которой некого ненавидеть, выработала в них смирение. Воздействуя на них прямо, минуя посредничество общества, она делала их религиозными, и Бог виделся им не через призму других людей».<sup>43</sup>

Особая темпоральность мира интраистории означает вечность интраисторической традиции, которая, в отличие от католической испанской национальной идеи, никогда не умирает, а может только заснуть, как отмечает Унамуно в эссе «Жизнь есть сон. Размышления о возрождении Испании» (1898).

Образ внешней и внутренней истории воплощается у Унамуно и в определенных представлениях о человеке, которому предстоит переписать историю Испании заново. Герой внешней истории – это конкистадор. Импульс движения вовне, унаследованный эпохой конкисты в сочетании с религиозным фанатизмом, сформировал в испанском обществе идею мессианизма, воплощать которую в жизнь, расширяя границы христианской империи, и был призван данный тип завоевателя. «Фигура конкистадора представляла собой достаточно парадоксальный нравственный эталон. Главной чертой его была верность королю и католической вере. Жестокость понималась как храбрость и сила, спонтанность действий — как бесстрашие. Идеал испанского народа приобретал «жестокый колорит».

Этот жестокий колорит имел свои оттенки в различных культурных феноменах, например в корриде, возникающей в эпоху заката империи (вторая половина XVIII в.) в качестве своеобразной компенсации потомкам конкистадоров. Интраисторическая испанская национальная идея сохраняет и мессианскую интенцию. Она выражается в призыве «испанизировать Европу», т.е. внести в технократическую Европу дух традиции.<sup>44</sup>

<sup>40</sup> Тертерян И. Унамуно Мигель де: Личность, свершение, драма // Унамуно Мигель де. Избранное в 2 томах. Т.1. Л., 1981. С. 5-28.

<sup>41</sup> Грабовская И.Н. У него болела Испания. С. 94.

<sup>42</sup> Пономарева Л.В. Испанский католицизм XX века. С. 26.

<sup>43</sup> Унамуно Мигель де. Святой Мануэль Добрый, мученик. // Мир среди войны. С.101-102.

Герой интраистории Унамуно – хорошо известный литературный персонаж Дон Кихот — и является подлинным воплощением народного духа. Фигура Дон Кихота является ключевой для понимания сущности и природы человека в философии Унамуно, т.к. объединяет символические национальные черты и общечеловеческий пафос предельно нравственного поступка. Идеалом Унамуно оказывается человек, понимающий свое бытие на границе смерти и бессмертия, ясно видящий перспективы личной истории в непреходящей битве за утраченные идеалы.

Хотя история Испании была интерпретирована консервативной группой философов в контексте признания особой роли католической идеологии в становлении национального самосознания, и человек будущей, «новой Испании» должен был воплотить исторически сложившийся идеал воина-мессии, цель которого обратить в свою веру впавшее в цивилизационный грех человечество, альтернативная группа во главе с М. де Унамуно не принимает такой перспективы и исследует человека, ориентируясь на свое собственное понимание подлинности человеческого существования.

---

<sup>44</sup> Журавлев О.В. Главная книга Х. Ортеги-и-Гассета // Размышления о Дон Кихоте. С.247-248.

## **О КНИГЕ И.Т. ФРОЛОВА «ФИЛОСОФИЯ И ИСТОРИЯ ГЕНЕТИКИ: ПОИСКИ И ДИСКУССИИ»**

В последние годы всё более возрастает интерес к отечественной философии советского периода. Особенно это относится к исследованию проблем философии науки. В 30–40-ые годы XX в. были нарушены взаимоотношения между естествознанием и философией. При обосновании научных концепций и теорий главный акцент зачастую делался не на доказательности и фактическом материале, не на достоверности экспериментов, а на таком обосновании, которое сводилось к отсутствию возможности воспроизвести и проверить результаты исследований, к простому «цитатничеству» из работ классиков марксизма. Подобное положение дел привело к тому, что на «биологическом фронте» появился Т.Д. Лысенко.

Раскрытию основных моментов взаимодействия между генетикой и философией посвящена книга И.Т.Фролова «Философия и история генетики: поиски и дискуссии»<sup>1</sup>. Книга ещё не была издана, а в адрес философа посыпались угрозы. После выхода книги в свет появилась разгромная статья в «Правде».

И.Т. Фролов в своей книге писал: «История генетики, проделавшей с начала нашего века путь, на который многим другим научным дисциплинам понадобились столетия, насыщена необычайно яркими и порой драматическими событиями, а ее современные результаты столь значительны и перспективны, что все это будоражит воображение, возбуждает чрезвычайно обостренный общественный интерес»<sup>2</sup>.

И.Т. Фролов делает вывод: «В результате вокруг генетики нередко создается атмосфера нездорового ажиотажа, в которой порождается масса нелепых мифов и неопределенных преувеличений, тогда как имеющиеся

<sup>1</sup> Книга И.Т. Фролова была опубликована три раза: первое издание – 1968, которое имело другое название: «Генетика и диалектика», второе – 1988, третье – 2002.

<sup>2</sup> Фролов И.Т. Избр. труды: В 3 т. М., 2002. Т. 2: Философия и история генетики. С. 128 – 129.

трудности и нерешенные проблемы либо замалчиваются, либо объясняются причинами, выходящими за рамки науки»<sup>3</sup>.

История развития генетики показала множество неоднозначных интерпретаций как генетики, ее результатов, так и диалектики. Последняя порой заменялась «лжедиалектикой», что приводило к ошибочному пониманию процессов, происходящих в природе, а также их философского обоснования.

«Лжедиалектика» создавалась на существовании «мифа о «двух генетиках», который был основан не только на философских воззрениях, но и на тоталитарной идеологии.

«Два мира – две идеологии в биологии» – так была озаглавлена одна из частей доклада Т.Д. Лысенко на известной августовской сессии ВАСХНИЛ 1948 г., где он говорил о столкновениях материалистических и идеалистических концепций в биологии: «Ныне, в эпоху борьбы двух миров, особенно резко определились два противоположные, противостоящие друг другу направления, пронизывающие основы почти всех биологических дисциплин».<sup>4</sup> Моргановская теория называется в докладе «немошной метафизикой», которая противопоставляется «действенной мичуринской агробиологической науке», «творческому советскому дарвинизму».

Т.Д. Лысенко далее заявляет: *«Резко обострившаяся борьба, разделившая биологов на два непримиримых лагеря, возгорелась таким образом вокруг старого вопроса: возможно ли наследование признаков и свойств, приобретаемых растительными и животными организмами в течение их жизни? Иными словами, зависит ли качественное изменение природы растительных и животных организмов от качества условий жизни, воздействующих на живое тело, на организм»*<sup>5</sup>. Казалось бы, это — вполне закономерный вопрос, ответ на который должен заключаться в точном и ясном обосновании представленных теорий, исключая какую-либо идеологическую направленность. Т.Д. Лысенко же делает следующий вывод: «Мичуринское учение, по своей сущности материалистическо-диалектическое, фактами утверждает такую зависимость. Менделистско-морганистическое учение, по своей сущности метафизическо-идеалистическое, бездоказательно такую зависимость отвергает»<sup>6</sup>. Лжеопределения привели к тому, что был потерян сам предмет исследования, о котором велись дискуссии. Научное познание становилось лишь видимостью.

Поэтому для И.Т. Фролова было важно рассмотреть методологические основания генетики, с точки зрения диалектического материализма (I и II глава). Правда, возникает другая проблема: надо выяснить, что такое диалектика в отношении генетики.

Чтобы понять, какую роль играет диалектика в анализе генетических процессов, надо осознать, что такое философия и каковы ее задачи в

<sup>3</sup> Фролов И.Т. Избр. труды: В 3 т. М., 2002. Т. 2: Философия и история генетики. С. 129.

<sup>4</sup> О положении в биологической науке. Стенографический отчет сессии Всесоюзной Академии сельскохозяйственных наук им. В.И. Ленина 31 июля-7августа 1948г. М., 1948. С. 13.

<sup>5</sup> О положении в биологической науке. Стенографический отчет сессии Всесоюзной Академии сельскохозяйственных наук им. В.И. Ленина 31 июля-7августа 1948г. М., 1948. С. 15.

<sup>6</sup> Там же. С.15.



отношении биологии. «Очень часто обсуждение вопроса о взаимосвязи философии и биологии сводится к простому, в сущности, выяснению «взаимных претензий», где именно философ пытается убедить биолога в полезности своей науки, и именно во многом поэтому, очевидно, последний не всегда склонен соглашаться с ним»<sup>7</sup>. Часто биолог не может правильно воспринять точку зрения философа. Философ часто не понимает разницу между теоретической биологией и экспериментальной.

Преодолеть подобную ситуацию можно только с помощью диалектико-материалистического подхода в философии. Такой подход позволяет рассматривать объект исследования не изолированно от конкретных форм познания, а как взаимодействие субъекта и самого предмета природы.

Роль философии по отношению к биологии заключается и в том, что законы диалектики становятся методологическими принципами в биологии. Более того, диалектика в биологии – это не просто формальные законы познания, а определенные требования к мышлению.

И.Т. Фролов разделяет сферы методологического анализа биологического познания и выделяет:

а) системы общих теоретических (мировоззренческих и гносеологических, а также теоретико-биологических) принципов исследования живых систем;

б) системы частных методов (сравнительный, исторический, экспериментальный и др.) и специальных – генетических, биохимических, биофизических и пр., – выступающих в диалектическом единстве;

в) логических форм биологического исследования, которые, во-первых, характеризуют процессы мышления, специфические для конкретных случаев применения частных методов, а, во-вторых, могут выступать в качестве особых и до известной степени самостоятельных способов научного исследования живых систем»<sup>8</sup>.

Диалектический метод, применяемый в биологических исследованиях, позволяет преодолеть односторонний механистический подход. Условием применимости диалектического метода в биологии является учёт изменяющейся реальности — другими словами, диалектика становится процессом. Диалектика биологического познания есть форма научных исследований, которая предполагает определенные требования к мышлению.

И.Т. Фролов ставит задачу — дать анализ понятиям «наследственность» и «изменчивость» с помощью диалектико-материалистической концепции. Но для того, чтобы дать определения этим понятиям, надо определить понятие «ген».

В основе эволюции лежат три фактора: наследственность, изменчивость, отбор. Однако в учении Ч. Дарвина понятие об этих факторах эволюции было лишь теоретически сформулировано, но не раскрыты механизмы их действия. Для этого требовалось найти материальную основу (материальную единицу) наследственности. До появления экспериментальной генетики выдвигались теории о дискретности и корпускулярности наследственности.

<sup>7</sup> Фролов И.Т. Избр. труды: В 3 т. М., 2002. Т.2: Философия и история генетики. С. 138.

<sup>8</sup> Фролов И.Т. Методологические проблемы генетики. М., 1967. С.11.

Ч. Дарвин за единицу наследственности принимал особые крупинки – «геммулы»; Г. Спенсер назвал единицу наследственности – «физиологической единицей»; К. Негали назвал их – «мицеллами». А. Вейсман развил идею о «зародышевой плазме» (идея подверглась критике механистам Г. Спенсера). Закон Г. Менделя указывал на наличие «наследственного фактора». Такому фактору, определяющему признаки организма, Иогансен дал название «ген». Этот термин и закрепился в науке.

В формулировке генной теории решающую роль сыграли работы Т. Моргана. В моргановской теории «ген» – это материальная единица наследственности, которая ответственна за различия организмов на биологическом уровне. Гены, по этой теории дискретны и непроницаемы, располагаются в хромосомах в линейном порядке. Но даже в формулировках Т. Моргана ген рассматривался как неделимая корпускула, которая не была подвержена воздействию внешних условий. Следовательно, наследственные признаки особи по-прежнему представлялись в виде набора генов, а организм как механическая сумма признаков.

Формирование и развитие молекулярной генетики (Н.К. Кольцов и его школа) привели к тому, что в 1935 г. была выдвинута гипотеза о хромосоме, которая представляет собой длинную молекулу, по бокам которой располагаются «белковые радикалы» – гены.

В 1953 году Дж. Уотсон и Ф. Крик предложили модель структуры дезоксирибонуклеиновой кислоты (ДНК) в виде двойной спирали, делая предположение, что генетическая информация организма заключена в последовательности оснований молекулы ДНК. Было установлено, что ДНК кодирует синтез белковых молекул. Стало ясно, что последовательность оснований в нуклеотидах ДНК должна определять аминокислотную последовательность белков. Зависимость между основаниями и аминокислотами получила название генетического кода.

Но «современное понимание гена, как и ранее, связано с представлением о его структурности и функциональной целостности. Однако исследование химической основы гена привело к созданию новой концепции этой структурности и функциональной целостности. Биохимическая устойчивость материальных единиц наследственности в современных условиях представляется как о т н о с и т е л ь н а я (разрядка – Н. Т.); она тесно связывается с обменными процессами, и, таким образом, гены оказываются органически включены в биохимические процессы клетки и организма в целом, они не остаются неизменными в ответ на воздействие внешних факторов и факторов внутренней генотипической среды»<sup>9</sup>.

Последующие исследования привели к доказательствам того, что ген делим и состоит из особых «генетических субъединиц», что генетический материал имеет сложные генорегуляторы, а сами гены как системы взаимодействуют внутри генотипа<sup>10</sup>.

Таким образом, в биологических исследованиях понятие «ген» должно анализироваться как целостная система, связанная с другими уровнями

<sup>9</sup> Фролов И.Т. Методологические проблемы генетики. М., 1967. С.19.

<sup>10</sup> См. Киселев Л.Л. Геном человека и биология XXI века // Вестник РАН. 2000. Т.70, №5. С.412 - 424.

органической жизни. В таком рассмотрении важен не только эксперимент, но и диалектико-методологическое понимание природных процессов.

Для осмысления философских воззрений Ивана Тимофеевича Фролова требуется представить идеи, которые выдвигал Т.Д. Лысенко. Взгляды Т.Д. Лысенко И.Т. Фролов подверг острейшей критике.

Свою теорию Т.Д. Лысенко назвал «теорией питательных веществ». «Питательные вещества» – это условия окружающей среды (солнечный свет, температура, влажность воздуха, наличие химических элементов в почве и т.д.). Для Т.Д. Лысенко решение вопросов наследственности должно быть основано на рассмотрении отношений между организмом и окружающей средой, ведь именно она определяет наследственность организма. А тот, в свою очередь, обладал наследственной стабильностью.

Известны его работы по изучению влияния температурных режимов на рост и развитие растений (яровизация зерновых культур).

Самое главное возражение Т.Д. Лысенко против генетики заключалось в том, что генетика не могла заранее определить, какое свойство растений будет преобладать при гибридизации. Эксперименты велись очень медленно, часто перебором всевозможных комбинаций (а для опытов требовалось длительное время), тогда как правительство страны требовало решить вопросы, связанные с выведением новых сельскохозяйственных культур, как можно быстрее.

Теория Т.Д. Лысенко стирает различие между фенотипическими и генотипическими составляющими<sup>11</sup>. В теории утверждается, что при развитии нового организма снова начинается «закладывание» всех свойств, в том числе и наследственность.

Под наследственностью Лысенко понимал «... свойство живого тела требовать определённых условий для своей жизни, своего развития и определённо реагировать на те или иные условия»<sup>12</sup>. Что значит требовать? И далее читаем: «Под термином наследственность мы понимаем природу живого тела. Поэтому сказать «природа живого тела» или «наследственность живого тела», на наш взгляд, будет почти одно и то же»<sup>13</sup>.

Наследственность индивида, по его мнению, зависит от условий внешней среды, в которой претерпевали свое развитие многие поколения живого организма, и всякое изменение внешних факторов приводило к изменению наследственности. Внешние условия, которые «включены» в живое тело, превращаются из внешних условий во внутренние, становясь «частицами» живого тела. Правда, в своей теории Лысенко не раскрывает механизм перехода от внешних факторов окружающей среды (температурный режим, освещение, влажность воздуха и т.д.) к «внутренним частицам».

Здесь надо обратиться к вопросу об органической целесообразности, и рассмотреть эту проблему в отношении генетических систем. Характерной особенностью живых систем является их целостность, проявляющаяся на всех уровнях строения (развития), в том числе — на клеточных и

<sup>11</sup> Фенотип – совокупность физических и поведенческих свойств, которые проявляются у индивидов; генотип – совокупность генов, передаваемая от одного индивида к другому при наследовании.

<sup>12</sup> Лысенко Т.Д. Агробиология. М., 1949. С. 457.

<sup>13</sup> Там же. С. 457.

молекулярных уровнях. С точки зрения диалектического материализма, генетические системы относятся к органическим системам, обладая при этом целостностью.

Таким образом, генетические системы (как органическое целое) способны к самостоятельному развитию и воспроизводству. Целое (органическое целое) представляет собой единство структур и функций подсистем, составляющих целостность всей системы, благодаря чему приобретает устойчивость систем к условиям внешних факторов. Организм и окружающая среда по отношению друг к другу находятся в подвижном равновесии. Целостность живого организма определяется, следовательно, обменом веществ, процессами саморегуляции в специализированных подсистемах (т.е. части дифференцированы по отношению к целому).

Дифференцированность здесь будет определяться иерархией живой материи. Разные уровни организации живой материи – это единство, определенная целостность взаимосвязанных систем. В то же самое время уровни организации живой материи существуют сами по себе.

Значит, генетические системы – это системы, которые обеспечивают существование живой материи как целого. В этом заключается *диалектика* в определении генетических составляющих.

По мнению И.Т. Фролова, труды Н.И. Вавилова и И.И. Шмальгаузена показали несостоятельность механического понимания гена, а хромосомы — как «футляра» для расположения какого-то количества генетических единиц. Ген (и генотип) обладают целостностью в структурном и функциональном взаимодействии.

Следовательно, при таком определении понятия «ген» можно анализировать более сложные отношения: генотипа к фенотипу, взаимопроникновение генотипа и фенотипа друг в друга, взаимодействие их с внешней средой. Генетические (наследственные) составляющие перестают быть «монолитной», неделимой структурой. Но важно понять единство внешних и внутренних взаимодействий в наследственных факторах (единство «структуры и функции, субстрата и его свойств»). «Не может быть функции, свойства вне их локализации в определенных структурах, субстрате и наоборот. Не может быть целостности вне взаимодействующих внутри нее элементов – и наоборот. Эти общие выводы, принципы диалектико-материалистической методологии находятся в полном соответствии с теорией современной генетики... Всякие отступления от них – как в сторону универсализации дифференцированности, структурной локализации наследственности, так и абсолютизации ее целостности – не могут быть научно эффективными, они обречены на неудачу в современных условиях»<sup>14</sup>.

И.Т. Фролов опровергает идею Т.Д. Лысенко, которая заключается в том, что наследственность понимается либо как «вещество», либо как «свойство». Для Т.Д. Лысенко наследственность – это свойство, которое не включено в материальное вещество (субстрат). Фактор наследственности предполагает воспроизведение себе подобных организмов с учетом влияния внешней среды. Генетика же, по мнению Лысенко, не раскрывала сущности самой

<sup>14</sup> Фролов И.Т. Избр. труды: В 3 т. М., 2002. Т. 2: Философия и история генетики. С. 260.

наследственности, а лишь указывала количество потомков с определенными признаками; разные наследственные свойства организма якобы определялись «крупинками» какого-то вещества, находившегося в хромосомах.

Также в определениях понятия «ген» отсутствует чёткость. Основа наследственности (ген) не может быть чем-то обособленным по отношению к организму. Следовательно, наследственной единицей является клетка. В то же время Лысенко утверждает, что он и его сторонники не отрицают существование гена. Отрицалась лишь та сущность в определении гена, которую отстаивали И.И. Шмальгаузен, Н.И. Вавилов, Н.П. Дубинин, А.С. Серебровский.

По его теории, и мичуринская генетика отрицает наличие в живом теле какого-то наследственного вещества, существующего отдельно от организма. Затем у Т.Д. Лысенко обнаруживаем признание мичуринской наукой хромосом (надо ли сомневаться, отрицать или утверждать то, что доказано экспериментальным путем). Наследственное вещество заключалось в «живых частичках». Он писал: «любая живая частичка или даже капелька тела...обладает свойством наследственности...»<sup>15</sup>.

И.Т. Фролов отмечает, что «живые частички» очень напоминают по своей сути дарвиновские «геммулы». Но его теория с развитием науки (генетики) претерпела изменения. (Дарвин и сам указывал на «условный» характер теории). Учение Т.Д. Лысенко давало неправильные объяснения наблюдаемым явлениям, и надо отметить, что оно было сформулировано в то время, когда в мировой генетической науке уже были описаны и гены и хромосомы. Основой наследственности для Т.Д. Лысенко, таким образом, была клетка и организм в целом.

И.Т. Фролов писал: «Тем самым, по существу, перечёркивались все достижения генетики за десятилетия ее развития. Ясно, что никакого «отдельного от организма» вещества наследственности не существует, как нет в организме и «специального органа наследственности». Но ясно и то, что считать роль хромосом в наследственности, по крайней мере, равной роли «любой частички» живого тела – значило вступить в глубокое противоречие с объективными фактами. Ясно также, что нет никакого свойства наследственности, отдельного от вещества...»<sup>16</sup>. Из этого положения следует такой вывод: «Наследственность это и «свойство», и «вещество», это одно из специфических для живой материи явлений, в которых обнаруживается диалектическое единство структуры и функций, их сложные и разветвленные отношения внутри дифференцированного целого на разных уровнях его организации и в разных связях с внешней средой»<sup>17</sup>.

Концепцию гена и хромосомную теорию Т.Д. Лысенко и его сторонники называли «метафизической теорией» (дискуссия 1936 г.), утверждая, что эта теория носит «явный идеалистический характер» (сессия ВАСХНИЛ 1948 г.), а затем называли её «механистическим идеализмом» (60-е годы XX в.).

Понятие «ген» неотделимо от рассмотрения вопроса о возникновении наследственных изменений – мутаций. Здесь мы будем говорить не о

<sup>15</sup> Лысенко Т.Д. Агробиология. М., 1949. С. 456.

<sup>16</sup> Фролов И.Т. Избр. труды: В 3т. М., 2002. Т 2: Философия и история генетики. С. 262 – 263.

<sup>17</sup> Там же. С. 263.

конечном результате изменений организмов (изменение внешних или внутренних составляющих, приводящих к переменам популяций), а о том, как эти изменения происходят на уровне хромосом и генов.

В генетике под мутациями (от лат. *mutatio* – изменение, перемена) понимают возникающее естественно или вызванное искусственно изменение наследственных свойств организма в результате нарушений в хромосомах и генах. Мутация – это основа наследственной изменчивости в живой природе.

Мутации, возникающие в результате изменения числа или макроструктур хромосом, называются хромосомными мутациями. Но чаще термин «мутация» используется для обозначения измененных структур ДНК в одном локусе, когда происходит так называемая генная, или точечная мутация.

Мутация (как причина внезапного появления нового признака) была впервые описана Гуго де Фризом в 1901 г. В 1910 г. Т. Морган изучает мутации у дрозофил. Интересно отметить, что С.С.Четвериков вместо термина «мутация» употребляет понятие «геновариация»<sup>18</sup>.

Было установлено, что мутации возникают случайно и спонтанно, т.е. любой ген может мутировать в любой момент. Частота возникновения мутаций у разных организмов различна, но, скорее всего, связана с продолжительностью жизненного цикла: у организмов с коротким циклом жизни она выше (поэтому основным материалом для генетических исследований стали популяции плодовой мушки-дрозофилы).

Дж. Меллер (1927) доказал, что генотип может изменяться под действием рентгеновских лучей. Выявлено также, что мутационным действием обладают также многие химические вещества: формальдегид, колхицин, кофеин, некоторые лекарственные препараты, пищевые консерванты и пестициды.

Вопрос о мутабельности гена возвращает нас к проблеме детерминизма и, в частности, к проблеме необходимости и случайности в генетических структурах, т.е. к вопросу, насколько ген подвержен мутациям.

Проблема мутабельности гена рассматривалась в биологии с двух сторон: наследственной и эволюционной. Наследственный аспект предполагает сохранение неких черт, которые присущи одному организму. Эволюционный – это процесс, сутью которого является закрепление различных признаков.

Поэтому в начале XX века ген определялся как стабильная единица на протяжении многих поколений. Но «стабильность» гена противоречит диалектическому материализму в том, что организм (вид) претерпевает изменения. Следовательно, подобное понимание сущности гена должно отрицать и концепцию самой эволюции.

Стабильность гена относительна. Если рассматривать изменения в природе, сравнивая их с жизнью человека, то такие изменения будут происходить очень медленно. Если же изменения организмов рассматривать в какой-то эпохе (например, геологической), то изменения будут происходить очень быстро.

<sup>18</sup> См. Четвериков С.С. Проблемы общей биологии и генетики (воспоминания, статьи, лекции). Новосибирск, 1983.

И.Т. Фролов отмечает, что Т.Д. Лысенко и его сторонники не учитывали экспериментальных и теоретических основ для анализа мутационного процесса. При определении мутаций случайность стала абсолютной. По его мнению, теория Т.Д. Лысенко возвращает нас к концепции механического детерминизма. «Это привело к тому, что случайность вообще стала рассматриваться в резком противопоставлении необходимости, закономерности. Был, как известно, сформулирован даже тезис о ее «враждебности» науке, в связи с чем предлагалось «изгнать» ее из биологии вообще и из генетики в частности»<sup>19</sup>. Таким образом, И.Т. Фролов опровергает положение «нам необходимо твердо запомнить, что наука – враг случайностей»<sup>20</sup>, выдвинутое Т.Д. Лысенко.

Для И.Т. Фролова важно было раскрыть методологию генетических исследований, дать их философскую интерпретацию (III глава).

Первая особенность биологического исследования, по его мнению, заключается в наличии особого объекта изучения. Объекты в биологическом исследовании разнообразны и сложны по внутреннему и внешнему строению форм. Живые существа, несмотря на все различия, в природе находятся в определенных организованных взаимозависимостях.

Уже отмечалось, что живые организмы представляют собой открытые системы, которые находятся в так называемом динамическом равновесии. Биологическая система при воздействии внешних факторов претерпевает ряд изменений, при которых все компоненты системы не просто механически взаимодействуют, а пребывают в состоянии «органической детерминированности».

И.Т. Фролов подчеркивал, что только при учёте органической детерминации процессов в живых системах исследование биологических объектов становится методологически правильным.

Основной метод исследования в генетике – генетический анализ. Генетический анализ есть специфическая форма познания наследственности и изменчивости организмов. Но генетический анализ не единственный метод, применяемый при изучении наследственности. В совокупности эти методы образуют целостную систему, представляя диалектическую взаимосвязь.

Следовательно, генетический анализ «...можно определить как вид биологического эксперимента, в котором одновременно широкое применение получают элементы сравнительного метода... Общие принципы генетического анализа включают в себя поэтому все те особенности, которые присущи экспериментальному методу»<sup>21</sup>.

И.Т. Фролов определяет эксперимент как сложное наблюдение, предполагающее как наличие каких-либо технических средств, так и взаимодействие между субъектом и объектом наблюдения. Эксперимент предполагает вмешательство человека в процессы природы. Любой эксперимент строится на использовании различных средств и приемов. Один из них – изоляция исследуемых явлений от внешних условий. Эксперимент

<sup>19</sup> Фролов И.Т. Избр. труды: В 3т. М., 2002. Т.2: Философия и история генетики. С.207-208.

<sup>20</sup> Лысенко Т.Д. Агробриология. М., 1949. С.579.

<sup>21</sup> Фролов И.Т. Избр. труды: В 3т. М., 2002. Т.2: Философия и история генетики. С. 325.

позволяет ученому использовать все варианты условий, в которых происходит исследование, изменять их, благодаря чему можно создать именно такие, которые не возможны в естественной среде. Эксперимент позволяет замедлять или ускорять исследуемые процессы; многократно повторять изучаемые явления, что в свою очередь приводит к возможности делать выводы, исключая вероятность ошибки. Контролируемость и измеримость процессов — еще одна характеристика биологического эксперимента.

Далее И.Т. Фролов считает, что генетический анализ объединяет количественные и качественные подходы в исследовании наследственности и изменчивости. Генетический анализ делится, в свою очередь, на селекционный, гибридологический, мутационный, популяционный, биохимический методы. Естественно, что все «эти методы имеют свои гносеологические особенности по сравнению с генетическим анализом (в узком смысле), свои границы применимости...»<sup>22</sup>.

Физико-химические методы в генетике позволили по-новому интерпретировать процессы в живой природе. Особая роль отводится при использовании этих методов диалектике, что позволило обосновать методологические принципы при изучении наследственности и изменчивости. В генетическом анализе физико-химические методы применяются при исследовании наследственной информации на молекулярном уровне.

И.Т. Фролов при рассмотрении методов генетического анализа подробно останавливается на объяснении понятия «система». Важно определить взаимосвязь и взаимозависимость компонентов, которые «участвуют» в генетическом анализе.

Методология генетического исследования основывается на системном подходе, который предполагает рассмотрение объекта с точки зрения и целого и части. И.Т. Фролов писал: «Системное рассмотрение организмов позволяет представить их таким образом, что исследователь как бы в «чистом виде» получает динамические характеристики, присущие биологическому объекту как некоторой целостности... Наряду с этим, системный (в том числе кибернетический) подход делает возможным такой способ рассмотрения биологического объекта, при котором его субстратная природа вообще не будет играть ... какой-либо существенной роли. На первый план выдвигается здесь количественная и качественная характеристика общих *принципов функционирования* живых систем...»<sup>23</sup>. Системный подход позволяет моделировать изучаемые процессы.

Моделирование — это имитирование реальной системы путем создания аналога системы (модели), в которой воспроизводятся функциональные принципы настоящей системы. В биологическом познании моделирование может быть идеальным или мысленным (математическое моделирование) и вещественным или материальным (создание вещественных моделей). Модели позволяют исследовать такие процессы, которые нельзя проанализировать путем «прямого» экспериментального исследования (кибернетическое моделирование). Хотя надо понимать, что системное моделирование в биологии обладает определенной условностью.

<sup>22</sup> Там же. С. 336.

<sup>23</sup> Фролов И.Т. Избр. труды: В 3т. М., 2002. Т.2: Философия и история генетики. С. 366.



Другим методологическим средством генетики является исторический подход, который позволяет оперировать «фактором времени». У И.Т. Фролова читаем: «Это означает, что в своём конкретном биологическом применении исследование процессов развития, охватываемое рамками исторического метода, касается не только филогенеза (видового развития), но и онтогенеза (индивидуального развития), т.е. макро- и микроистории живых систем в их диалектическом единстве».<sup>24</sup> И далее: «Сравнения во времени – иначе говоря, сравнительное исследование предшествующих и последующих стадий развития объекта – позволяет воссоздать наглядную картину сложной цепи причин, ведущей к научному пониманию закономерностей живых систем».<sup>25</sup> Обращаясь к «историческому прошлому» организмов, можно судить о закономерности изменчивости, находя общие факторы для ее осуществления. Применение исторического метода позволило генетике перестать существовать отдельно от эволюционных идей. Исторический подход предполагает связь между прошлым и настоящим (т.е. показать состояние биологической системы-организма в процессе развития).

Как же взаимодействуют отдельные методы генетики?

Изначально генетика – это экспериментальная наука. Как определено выше, в экспериментальном исследовании генетических систем используется множество методов. Существует «объективная необходимость единства методов генетики», которая «определяется тем, что каждый из них берет лишь отдельные стороны, вскрывает отдельные закономерности, которые в своей совокупности научно «воспроизводят» целостный объект генетики»<sup>26</sup>.

Такое явление И.Т. Фролов назвал «взаимной дополняемостью» отдельных методов. Методы генетики логически взаимосвязаны. Они образуют единую систему, в которой четко прослеживается «доминирование» одного какого-то метода и подчиненность ему остальных. Но подобное доминирование не односторонне. Отдельные методы «взаимовлияют» друг на друга. В этом и заключается диалектический подход в понимании сущности методов в генетическом анализе. Отдельные методы становятся частями целостной системы.

Все большее значение в современной науке приобретают теоретические формы познания. Логические формы генетического анализа становятся «самостоятельными» методами в изучении наследственности (логико-математический анализ, абстракция, схематизация рассматриваемых процессов).

В своей книге И.Т. Фролов обращается и к социально-мировоззренческим проблемам генетики (IV глава). Ученый предлагает решать их с учётом гуманистических основ. Это значит, что проблемы генетики должны стать основой для обращения к вопросам научного познания в целом. Человек и научное познание должны сосуществовать, основываясь на социальных и нравственных критериях, и «...именно поэтому социально-

<sup>24</sup> Фролов И.Т. Очерки методологии биологического исследования (система методов биологии). М., 1956. С. 93-94.

<sup>25</sup> Фролов И.Т. Избр. труды: В 3 т. М., 2002. Т.2: Философия и история генетики. С. 373.

<sup>26</sup> Фролов И.Т. Избр. труды: В 3 т. М., 2002. Т.2: Философия и история генетики. С. 383.

этические проблемы науки должны всегда находиться в центре внимания учёных – не только естествоиспытателей, но и философов-этиков, юристов, ими постоянно должны интересоваться политики, вся мировая общественность»<sup>27</sup>. Только осознание социальных, нравственных, этических, правовых положений позволит генетике решить вопросы, связанные с выживанием человека и всего человечества.

---

<sup>27</sup> Фролов И.Т. Избранные труды. В 3т. Т. 2: Философия и история генетики. М., 2002. С.446.

## **РАЗВИТИЕ ИДЕЙ УТОПИЧЕСКОГО СОЦИАЛИЗМА В РОССИИ XIX – XX ВЕКОВ (Огарев-Герцен-Чернышевский-Плеханов)**

Россия, без сомнения, страна православная. Дух православия, как показывает время, неистребим, как неистребима и потребность человека в вере. Вера символична и способна менять свои образы. Бог – это некий абсолют духовной ценности. В образе Бога человек находит высшую инстанцию или посредника в отношениях между людьми. Апелляция к Нему является своего рода «гарантом» искренности, поскольку указывает на тот предел, которого достиг человек, стремясь к чему-то. Обращение к Нему либо выражение страстного желания, либо последний «приют» и отчаянная надежда для потерявшего все человека. Он «поручатель» в пограничной ситуации и всегда – «якорь» и «ограничитель» бытийной негации. Функция «народодержателя» была «свойственна» Ему до тех пор, пока не были подорваны основы самодержавно-крепостнического строя, пока социальные конфликты относились на счет морали. Но как только Россия прониклась просветительскими идеями и встала на путь западного развития, основы религиозной державности были подорваны. Социальный протест стал выражаться в иных, более прогрессивных, формах, соответствующих духу просвещенного времени.

Как утверждал А.И.Герцен, «у каждого народа, лишенного общественной свободы, литература – единственная трибуна, с высоты которой он заставляет услышать крик своего возмущения и своей совести».<sup>1</sup> В николаевскую эпоху (1825–1855) именно литература стала рупором общественного мнения, особенно для передовых писателей, разночинцев-демократов. Феномен этот был социально обусловлен, чему способствовала борьба декабристов против самодержавия, и крепостничества за волюности и права. Сейчас она оценивается не как политическая, а как этическое требование «в защиту истины и правды». Разгром Декабрьского восстания

<sup>1</sup> Герцен А.И. Собр. соч. В 30 т.Т.7. М., 1957-1965. С.198.

и последовавшая за ним николаевская реакция начала с установления, в первую очередь, «умственных плотин» для сдерживания наплыва «вредных» идей.

Подцензурность всех сфер интеллектуальной деятельности сопровождалась насаждением «теории официальной народности» министром народного просвещения графом С.С.Уваровым. Смысл ее состоял в противопоставлении дворянско-интеллигентской революционности и пассивности народных масс, наблюдавшейся с конца XVIII века. Освободительные идеи представлялись как наносное явление, распространенное только среди «испорченной» части образованного общества. Пассивность же крестьянства, его патриархальная набожность, стойкая вера в царя изображались в качестве «исконных» и «самобытных» черт народного характера.

В 30-е годы вновь стали пробиваться ростки вольнодумия, теперь уже в студенческих центрах. Передовая мысль оформлялась за счет увлечения философскими идеями, социально-политическими теориями, художественными произведениями и литературно-критическими статьями. На базе этих кружков появились литературно-художественные журналы «Московский вестник» (издававшийся членами кружка Д.В.Веневитинова при участии А.С.Пушкина); литературно-общественный журнал «Телескоп» (издаваемый Н.И.Надеждиным и закрытый после опубликования первого из «Философских писем» П.Я.Чаадаева), в котором печатались А.С.Пушкин, В.Г.Белинский. В 1836 появился издаваемый А.С.Пушкиным «Современник». В нем печатались В.Г.Белинский, А.И.Герцен, Н.А.Некрасов, Н.Г.Чернышевский и др. известные литераторы. Еще позднее (1939 г.) – «Отечественные записки». Журналы стали средоточием передовых художественных и социальных идей, центрами влияния на общественное мнение, формирования не только литературного вкуса, но и гражданской позиции.

«Людей сороковых годов» волновала судьба России, которая сопрягалась с понятиями «истина» и «справедливость». Часть борцов с несправедливостью объединилась вокруг идеи славянофильства (А.С.Хомяков, Ю.Ф.Самарин, И.Д.Беляев, братья Константин и Иван Аксаковы), абсолютизовавшей крестьянскую общину и православную веру; другая – приняла сторону западничества (А.И.Герцель, Н.П.Огарев, В.Г.Белинский, С.М.Соловьев, Т.Н.Грановский, юрист К.Д.Кавелин и др.).

Чаши весов в идейном споре между славянофилами и западниками постоянно раскачивались, свидетельствуя о соблазнительности и продуктивности как идеи «особого пути развития» России, так и общности ее судьбы с западным миром. Философски оформленная, социально направленная, критически заостренная мысль, облаченная в художественные формы, стала отличительной чертой русской литературы, начиная со второй трети XIX века. 50–60-е годы обогатили русскую культуру литературными талантами. Литература была не столько разновидностью творчества, сколько социальной активности. Там же, где общественная деятельность отливается в формы художественного

творчества, она подменяет мир действительный миром иллюзорным. В такие периоды оформляются романтические направления в искусстве... и создаются социальные утопии.

Всякая утопия, утверждал Ежи Шацкий<sup>2</sup>, не имеет прикладного характера, не является программой социальных преобразований, а «всего лишь тренировкой социологического воображения» склонного к фантазиям философа-теоретика. Это своего рода интеллектуальный экзерсис, снимающий социальную абсурдность и направленный на восстановление человеческой общности. В этом смысле они напоминают религиозные изыскания, целью которых тоже было восстановление утраченных человеческих связей. С религиозными движениями их роднит и идея естественного равенства всех людей, замешанная на моральных принципах, одобренная чувством самоотречения «во имя»...

В Россию социалистические идеи проникли в первой четверти XIX в. в виде переосмысленных «уроков» Французской революции и приобрели сначала просветительскую направленность, сделав более радикальной и демократической общественную мысль. Как зародыши социалистических утопий они содержали требования коллективной собственности на землю, средства производства, имущественное и классовое равенство, справедливое распределение доходов и т.п. Их критика была направлена на антигуманное капиталистическое общество с его частной собственностью. Временем подлинного начала распространения русской социалистической утопии принято считать тридцатые годы XIX века.

Утопический социализм классического образца (европейский вариант) был перенесен в Россию А.И.Герценом (1812–1870) и Н.П.Огаревым (1813–1877). Как отмечают исследователи, представления основоположников «русского социализма» также не были лишены религиозной окраски. Так, Огарев сначала называл его «новым христианством» и большое внимание уделял нравственным проблемам, поэтому основное внимание они уделили критике основ буржуазного строя и оформлению идеи некапиталистического пути развития России («скачка» через капитализм). Оправу эта идея нашла в русской общине, которая как способ землепользования отсутствовала на Западе и являла собой в глазах социалистов прообраз новых форм хозяйствования и социальных отношений, основанных на «общественном праве собственности и самоуправления» (Огарев).

Со стороны Герцена и Огарева это была удачная попытка увязать социально-экономические идеи и опыт Запада со спецификой национального уклада. Правда, они указывали на недостатки этого феномена, но считали их устранимыми: «Община – это детище земли – усыпляет человека, присваивает его независимость», – предупреждал Герцен.<sup>3</sup> «Дайте общине свободно развиваться, она договорится до определения отношений лица к общине, она даст право независимости лицу», – считал Огарев.<sup>4</sup> Другими словами, саморазвитие общины – путь к социальной свободе. Но не единственный, утверждали Герцен и Огарев, поскольку социализм

<sup>2</sup> Шацкий Е. «Утопия и традиция». М., 1990. С.14.

<sup>3</sup> Герцен А.И. Россия и Европа // Собр. Соч. В 30-ти т. Т.7. С.168.

<sup>4</sup> Огарев Н.П. Русские вопросы. Крестьянская община // Избр. произв.Т.1.М., 1952. С.162.

являет собой многообразие форм. В подтверждение идеи «особого» пути развития России они приводили тот аргумент, что все отстающие от Европы в социально-экономическом отношении страны не столь жестко связаны закономерностями исторического развития. «...Будущее за Россией, но сама возможность вырваться вперед связана с тем, что ход истории не так предопределен, как обычно думают, ибо в формулу ее развития входит много изменяемых начал и соответственно возможность случая, в силу чего она склонна «к импровизации». Социализм в экономически отсталой стране вполне может быть результатом такой импровизации. В истории нельзя сказать: *tarde venientibus ossa*: позднему гостю – одни лишь кости. На этом тезисе – о роли случая и склонности истории к импровизации в силу заложенных в ней возможностей «двигаться» в разнообразных направлениях – основана идея о социализме вообще и о достижении его в России, в частности».<sup>5</sup>

Такое теоретическое просчитывание ситуации сродни сциентистскому, но является все-таки предположением, а не логической закономерностью. Однако, как бы там ни было, Герцен и Огарев ввели в социально-философский оборот категории «скачка» и «случайности», которые проложили удобное русло для утопических построений. Еще одним «know how» Герцена и Огарева было стремление подчинить социальную теорию экономическим закономерностям: «Наука общественного устройства все больше и больше приходит к необходимости принять за свое средоточие экономические отношения общества. Таким образом, основная задача переходит из неопределенности слишком широкой постановки в пределы, яснее очерченные. Мы сводим постановку основной задачи на экономические отношения общества».<sup>6</sup>

Так в России была подготовлена почва для социально-экономической доктрины Маркса и перехода от философствования и теоретизирования к практике, действию. «Без всякого сомнения, – утверждал Огарев, – социализм связан с наукой действительного опыта и расчета... наука опыта и расчета... связана с философским реализмом, она не может взять себе другого основания, не изменяя самой себе».<sup>7</sup> Как утверждают Новикова Л.И. и Сиземская И.Н., «соединение политической экономии с социализмом на «территории» идеи о роли общинного землевладения, таким образом, разворачивало социалистический идеал к реальной жизни, давало ему необходимое «экономическое начало». Чуть позже из такой постановки проблемы вырастет народнический социализм, а еще позже – экономический материализм».<sup>8</sup> Необходимо заметить также, что Герцен и Огарев были против насильственных социальных преобразований.

Утверждению этих идей способствовали и взгляды В.А.Милютина (1826–1855). Он считал, что идеи социализма должны быть подкреплены экономической теорией, иначе не будет преодолен их утопизм. Вместе с тем, он придавал большое значение философии истории как связующему

<sup>5</sup> Новикова Л.И., Сиземская И.Н. Русская философия истории. М., 1997. С.116.

<sup>6</sup> Огарев Н.П. С утра до ночи // Избр. произв. Т.2. С.199.

<sup>7</sup> Огарев Н.П. Частные письма об общем вопросе // Там же. Т.1. С.731.

<sup>8</sup> Русская философия истории. С.117.

звену между теорией и практикой, усмотрев в ней «способ перехода идеала в действительность и развитие действительности сообразно с идеалом». Этот переход, считал Милютин, должен быть осуществлен постепенно, через поэтапное экономическое усовершенствование общества.

Новый вариант социалистического идеала мы находим у Н.Г.Чернышевского (1828–1889). Его модель социализма называют «крестьянским, общинным». Во многом – это развитие идей Милютина.

Это было в 70-е годы XIX в. На фоне спада освободительного движения и пассивности народных масс активизировали деятельность писатели-демократы, разночинцы, которые видели свою задачу, в первую очередь, в том, чтобы «просветить» народ, показать ему идеал того общества, которое будет основано на идеях равенства и справедливости, подтолкнуть народ к борьбе за светлое будущее. О нем возвещала «царица всех цариц» (образ Справедливости и Свободы), оно изображалось как разумно устроенная швейная мастерская Веры Павловны в романе Чернышевского «Что делать?» писатель изобразил разумно устроенное общество, описал способы его организации и экономические принципы. Простота и ясность построения такого общества, основанного на разумных началах, – свидетельство не только увлеченности просветительскими идеями, но и попытка «разговаривать с массами на языке, внятном для масс, не снижая при этом свою идею до уровня неразвитого сознания масс. Тут есть некое объективное противоречие... «Шли мучительные, отчаянные попытки нащупывания форм, способов и путей соединения стихии бунтарского движения с освободительной мыслью, с революционным сознанием... Заведомо нарочито, хотя и вполне условно фетишизируя «Свободу» в образе Светлой красавицы, богини, царицы всех цариц, Чернышевский на свой лад шел, думается, навстречу «читающей публике».<sup>9</sup>

Популяризуя экономические формы социализма, Чернышевский учитывал образно-поэтический склад мировосприятия народа и мифологизированность его сознания. Утопический социализм писателя в этом случае нашел опору в народных утопиях – в их наивно-примитивных представлениях, фольклорно-образной иносказательности, поэтизации и романтизации действительности, склонности к антропоморфизации социальных представлений и гиперболизации морально-этического аспекта. Считая литературу одной из эффективных форм воздействия на сознание и действительность, Чернышевский, предъявлял демократический идеал общественного устройства народу, рассчитывая на его здравомыслие и желание следовать ему. Он стремился занять нишу идеолога и руководителя масс, чтобы сформировать их революционное сознание, подготовить к классовой борьбе и освободительному движению.

Как замечал Антонио Грамши, место идеолога бунтующих масс никогда не остается незанятым. Чтобы «ферменты восстания» не были монополизированы самими реакционными элементами, а крестьяне не работали «на чужого дядю», Чернышевский и создал аллегория Свободы, символизирующую справедливость «общества будущего со всеми своими

<sup>9</sup> Лебедев А. Красота и ярость мира. Очерки становления русской материалистической эстетики (Чернышевский-Плеханов-Луначарский). М., 1989. С.43.

нарочито идилическими чертами, со всеми этими Хрустальными дворцами и прочими «красивостями» и песнопениями, – весь этот образный ряд во многом учитывал или даже включал в себя предполагаемый народом плод «коллективного воображения» всей читательской массы, а не был свидетельством собственно авторских лишь представлений и понятий. Далеко не таким наивным человеком был Чернышевский. Он не мог не иметь в виду, обращаясь к своей разноликой и в целом достаточно идеологически девственной еще в ту пору аудитории, тот образ свободы и тот образ будущего «идеального» мироустройства, который только и мог быть внятен «стране рабов», в которой... выбор был таков: клейменный или раб». <sup>10</sup> Так, возвращаясь к А.Грамши, можно заключить, что неидеологизированность народных масс, их политическая инфантильность в сочетании со стихийным бунтарством были предпосылкой для бессознательной манипуляции «низов» «верхами». <sup>11</sup>

Однако не одна литературная теория интересовала Чернышевского, он также был последовательным материалистом, отстаивавшим идею социального прогресса и примата экономики в социальном развитии. В работах «Капитал и труд», «Очерки политической экономии (по Миллю)», он утверждает, что «социализм есть неизбежный результат социально-экономической истории общества по пути к коллективной собственности и «принципу товарищества». <sup>12</sup> Процесс этот эволюционен и исторически неизбежен, поскольку развитие капитализма предполагает объединение мелких товаропроизводителей и рост крупной промышленности, а в связи с этим – возрастание обобществления труда, ликвидацию частной собственности, замену ее государственной собственностью и общим владением землей. Как и всякий утопист, Чернышевский абсолютизировал преходящий характер капиталистических социально-экономических отношений и идеализировал процесс их естественной эволюции в социалистические, «когда отдельные классы наемных работников и наниматели труда исчезнут, заменившись одним классом людей, которые будут работниками и хозяевами вместе». <sup>13</sup> Однако такому эволюционному пути экономического развития Чернышевский предпочел тщательно подготовленный социальный переворот, произведенный усвоившими социалистические идеи крестьянскими массами, связав тем самым в сознании народа социалистическую теорию с революционно-освободительным движением (практикой).

Разночинцы, несомненно, взяли на себя ответственность за судьбу народа и страны в целом. Они сформулировали социальные запросы самых угнетенных слоев общества и выразили их в форме программы социального действия. С одной стороны, это было своего рода соединением силы и разума, а также возвращением долга – расплатой «детей» (выходцев из обедневших дворянских и помещичьих семей) за эксплуатацию народа

<sup>10</sup> Лебедев А. Указ.соч. С.45.

<sup>11</sup> Грамши А. Избр.произв.Т.3. М., 1957. С.406.

<sup>12</sup> Новикова Л.И., Сиземская И.Н. Русская философия истории. С.119.

<sup>13</sup> Чернышевский Н.Г. Очерки политической экономии (по Миллю) // Полн.собр.соч.: В 15т. Т.9. М.,1948-50.С. 487.



их «отцами». С другой, это было и совмещенным опытом: пережитой бедностью и бесправием, с фиктивным высоким социальным статусом и реально высоким уровнем образования. Разрешение социальных проблем для них было возможно первоначально в сфере интеллектуальной. Однако речь не идет лишь о возросшей сознательности новой интеллигенции с обостренным чувством социальной справедливости, а о начале формирования революционной идеологии выходящей на политическую арену социально активной группы, недовольной характером общественных отношений и типом общественной организации. Первичные формы идеологии бытовали в литературной сфере, поскольку «становление реализма в русской литературе не шло в обход... трагического хода истории, а в известном смысле было ответом на этот опыт. И именно в искусстве, развитие которого явно опережало и даже предвляло процесс собственно теоретического и идейно-политического мышления, все эти вопросы и возникали первоначально».<sup>14</sup> Поэтому социальная литературная утопия от разночинной интеллигенции и стала первичной формой оформляющейся научной теории социализма и революционной идеологии формирующегося класса, чему способствовала абсолютизация социальной функции искусства в 60–70-е годы XIX в. Иллюзорность сознания, замещение действительности ее идеальным образом, социально-интеллектуальные эксперименты, кроме того, вообще свойственны человеческому сознанию в периоды общественных кризисов. Это конструирование мнимой реальности, выдающей себя за действительную реальность.

Вопросы утопического социализма интересовали и Г.В.Плеханова, сначала убежденного народника, а затем истового социалиста. К ним он обратился в 1913 г. (август–сентябрь), в так называемый «меньшевистский» период своей деятельности. В работе «Утопический социализм XIX в.» он рассматривал особенности социальных утопий Англии, Франции и Германии. В целом, Плеханов связывает это направление мысли с художественной литературой как наиболее социально ориентированным видом деятельности, в основе которого лежат идеи французских просветителей XVIII в. (Ламетри, Гольбаха, Дидро, Гельвеция), в особенности их теория естественного права. Социалистов-утопистов интересовало, подчеркивает Плеханов, влияние общества на характер человека и способы совершенствования социальных условий, в которых этот характер формируется.

Итак, вот круг вопросов, которым автор уделяет особое внимание: экономическое положение стран, в которых развивались социально-утопические теории, методы социальных преобразований и социальные условия, формирующие характеры людей.

*Английский утопический социализм* рассматривается Плехановым в первую очередь именно потому, что промышленный переворот, обусловивший развитие капитализма в Англии, на длительный промежуток времени определил «собой последующую внутреннюю историю цивилизованных обществ».<sup>15</sup> Развитие экономики, повторяет он вслед за Марксом, задает характер и направленность социальных процессов: «Этот

<sup>14</sup> Лебедев А. С. 81.

<sup>15</sup> Плеханов Г.В. Утопический социализм в России М., 1958. С.15.

переворот характеризуется быстрым развитием машинного производства, изменившего производственные отношения в том смысле, что независимые производители уступили место наемникам, трудящимся в более или менее крупных предприятиях под командой и в пользу капиталистов. Такая перемена... принесла с собою трудящемуся населению Англии очень много тяжелых и продолжительных страданий... Измученное нуждой, трудящееся население Англии находилось в состоянии постоянного раздражения: сельскохозяйственные рабочие поджигали фермы; промышленные – разбивали машины. Это были первые, еще не осмысленные шаги на пути протеста угнетенных против угнетателей. Лишь очень тонкий слой рабочего класса достигал в начале этого периода той степени умственного развития, которая делала возможной для него сознательную борьбу за лучшее будущее. Этот слой увлекался радикальными политическими теориями и сочувствовал французским революционерам».<sup>16</sup>

Плеханов по-прежнему популяризует социально-экономические воззрения Маркса и его методологический подход к объяснению истории. В первую очередь, в стандартизации речевых приемов («сознательная борьба за лучшее будущее», «неосмысленные шаги на пути протеста», «тяжелые и продолжительные страдания») и лексики («трудящиеся», «капиталисты», «угнетенные»). Для политического текста вообще характерна классовая оценочность («наемники», «независимые производители») и присутствие идеологем – «вербально закрепленных идеологических предписаний» («трудящееся население»).

Идеологическая прививка социализма осуществлялась посредством языка, пролетарское сознание формировалось через освоение политической фразеологии. Марксизм способствовал политическому программированию людей или, как говорили в то время, формированию у них пролетарского сознания. Пока что оно недостаточно развито, о чем свидетельствует примитивизм речи, упрощенность идей, в том числе экономических, абстрактность выражений и трафаретность образов: «Каждого богатого надо рассматривать как покупателя, а каждого бедняка – как продавца труда. Богатый стремится извлечь как можно больше выгоды из покупаемого им труда, заплатив за него как можно меньше. Другими словами, он хочет получить возможно большую часть продукта, создаваемого трудом рабочего; рабочий, наоборот, усиливается получить как можно большую часть этого продукта. Отсюда – их взаимная борьба. Но это борьба неравная. Лишенные средства к существованию, рабочие обыкновенно бывают вынуждены сдать, как сдается неприятелю гарнизон крепости, недостаточно снабженной съестными припасами...».<sup>17</sup> Об этом просто говорить сейчас, но, видимо, непросто было в то время менять менталитет людей. Только идейное упрощение, только риторика и дидактика могли этому поспособствовать.

Вернемся к английскому утопическому социализму XIX в. Чьи теории разбирает Плеханов? Во-первых, Чарльза Голля («О действии цивилизации на народные массы в европейских странах»), во-вторых, Роберта Оуэна

<sup>16</sup> Там же. С.15-16.

<sup>17</sup> Там же. С.18.

(«Описание ряда заблуждений и бед, вытекающих из прошлого и настоящего состояния общества», «Образование характера. Новый взгляд на общество»). Утопизм воззрений Голля (в целом хорошо понявшего «экономическую природу эксплуатации наемного труда капиталом»), считал Плеханов, состоял в том, как он предлагал устранить имущественное неравенство. «Надо, чтобы реформа была делом людей, лично в ней не заинтересованных и не увлекаемых страстями. Таких людей нельзя найти между угнетенными: угнетенные слишком скоро пошли бы вперед. Лучше обратиться к угнетателям: там, где дело коснется не нас самих, а посторонних нам лиц, мы не станем слишком торопиться с осуществлением требований справедливости, как бы высоко ни ставили мы их... Другими словами, интересы общественного спокойствия требуют, чтобы имущественное неравенство устранено было теми, которым достаются все выгоды, из него проистекающие».<sup>18</sup> Кроме того, Голль указывает еще на одну причину неадекватности масс: «рабочие не обнаруживают большой решительности в борьбе с хозяевами», потому что «бедность лишает их экономической и нравственной силы сопротивления». Остается путь либеральных реформ ради сохранения социальной стабильности.

Социальная справедливость (социализм), по Оуэну, заключалась в облегчении участи производителей. Радикализм Оуэна заключался в том, что от слов он перешел к делу: «Уже с самого начала 1800 года Оуэн стоял во главе большой бумагопрядильной фабрики в Нью-Ленарке, в Шотландии. Занятые на этой фабрике «бедные», много работая и мало зарабатывая, предавались пьянству, нередко попадались в воровстве и вообще находились на весьма низкой ступени умственного и нравственного развития. Сделавшись управляющим Нью-Ленарской бумагопрядильни, Оуэн поспешил поставить рабочих в лучшие материальные условия. Так, он сократил рабочий день на 10<sup>1/2</sup> час., а когда фабрика остановилась на несколько месяцев вследствие недостатка сырого материала, он не выкинул своих «бедных» на улицу, как это обыкновенно делалось и делается при «заминках» и кризисах, а продолжал выдавать им полную плату. Вместе с тем он много заботился о воспитании и обучении детей. Им впервые были введены в Англии детские сады. Результаты всех этих усилий оказались блестящими во всех отношениях. Нравственный уровень рабочих заметно повысился; в них проснулось сознание своего достоинства. А в то же время значительно увеличилась доходность предприятия. Все это, вместе взятое, сделало из Нью-Ленарка нечто до последней степени привлекательное для всех тех, которые по свойственной им доброте души не прочь были пощадить овец, с тем, однако, чтобы и волки не голодали».<sup>19</sup>

Итак, изменив условия существования людей, Оуэн способствовал улучшению их характеров – и... созданных ими со-обществ (предприятий). В совершенствовании общественного строя главная роль отводилась правителям: «Правительство может сделать так, чтобы люди жили, не зная бедности, преступлений и наказаний, потому что бедность, преступления и наказания представляют собою не что иное, как следствия неправильного воспитания

<sup>18</sup> Там же. С.19-20.

<sup>19</sup> Там же. С.20.

и управления. Так как цель управления состоит в том, чтобы доставить счастье управляемым, равно как и правителям, то люди, держащие в своих руках политическую власть, должны немедленно приступить к реформе общественного строя».<sup>20</sup> Преобразованы должны быть те учреждения, которые дурно влияют на «народную нравственность», созданы условия для просвещения и воспитания народа, пересмотрен закон о бедных. Право же собственности оставалось неприкосновенным, как и вся социальная организация.

Хотя в теории и создаваемых Оуэном проектах все было разумно и обосновано, парламент не спешил приступать к осуществлению реформ. Так, оказался неосуществленным акт 1819 г., согласно которому должна быть облегчена участь рабочих, та же судьба ожидала и «закон о бедных». «Вместо «деревень единства и взаимного сотрудничества», бедняки, нуждавшиеся в общественной помощи, должны были отправляться в рабочие дома, как две капли воды похожие на каторжные тюрьмы». Терпя неудачи в своих усилиях подвинуть «правителей» на общественную реформу, Оуэн хотя и не утратил веры в их добрую волю, все-таки увидел себя вынужденным попытаться осуществить дорогие ему идеи своими собственными средствами, с помощью своих единомышленников. Он стал основывать коммунистические колонии в Соединенном Королевстве и в Северной Америке. Эти попытки осуществить коммунистический идеал в узких пределах одного поселения окончились неудачно и почти разорили Оуэна. Причин неудачи было много. Одну из важнейших обнаружил он сам, сказав, что успех подобных предприятий предполагает у их участников известные нравственные свойства, далеко не всегда имеющиеся у них в настоящее время, когда общественная среда так сильно портит человеческий характер. Выходило... что коммунистические общины нужны для того, чтобы дать людям надлежащее воспитание, а с другой стороны, такое воспитание являлось необходимым предварительным условием успеха коммунистических общин. Противоречие это... может быть разрешено только историческим процессом развития общества *в его целом*, – процессом, *постепенно* приспособляющим характер людей к *постепенно* возникающим новым условиям их существования».<sup>21</sup>

Поняв, что все его предложения «спускаются на тормозах», Оуэн еще не раз будет пытаться подтолкнуть государственных чиновников к действиям и повлиять на естественный ход истории. Опережая свое время, он высказывал те идеи, к которым люди еще не были готовы. Например, что «религии сделали человека в высшей степени несостоятельным, жалким существом», а «неравенство должно... находиться под общественным контролем и не переходить установленных обществом пределов».

Оуэн в 1832 г. устроил в Лондоне «базар для справедливого трудового обмена», сойдясь с профессиональными союзами, он даже вознамерился «покрыть Англию целой сетью кооперативов, которая и послужит фундаментом нового общественного строя».<sup>22</sup> Конечно, Оуэн не обошелся

<sup>20</sup> Там же. С.22.

<sup>21</sup> Там же. С.25.

<sup>22</sup> Там же. С.30.

без ошибок, в числе которых Плеханов называет пренебрежение политикой и отрицание классовой борьбы. «Если его *практическая* деятельность имела в общем *утопический* характер, то надо признать, что и здесь он давал подчас своим современникам в высшей степени полезные уроки. Он был истинным родоначальником кооперативного движения в Англии. Его требование фабричного законодательства не заключало в себе ровно ничего утопического. Ровно ничего утопического не было и в его указании на необходимость давать хотя бы первоначальное школьное образование работающим на фабриках детям и подросткам... Усваивая кооперативные, а отчасти и коммунистические идеи Оуэна, они <рабочие> в то же время принимали деятельное участие в тогдашнем *политическом* движении английского пролетариата».<sup>23</sup>

Шагом вперед по отношению к утопическому социализму Голя и Оуэна Плеханов считает буржуазную политическую экономию, которая представлена в Англии именами Рикардо (теория стоимости), Уильяма Томпсона (требование, «чтобы создаваемая *трудом* стоимость доставалась *трудящимся*»), Джона Грея, Джона Брея и других. Они были провозвестниками экономической теории Маркса. «...В экономических сочинениях английских социалистов мы встречаем не только теории эксплуатации труда капиталом, но даже и такие выражения, как «прибавочный продукт» и «прибавочная стоимость».<sup>24</sup>

**Французский утопический социализм** развивался в других условиях: «во Франции происходила ожесточенная борьба третьего сословия со старым порядком. Третье сословие охватывало тогда... весь французский народ, за исключением «привилегированных». Борьба с «привилегированными» являлась политической. Когда политическая власть была вырвана из рук «привилегированных» третьим сословием, оно, естественно, воспользовалось ею для устранения всех тех экономических и социальных учреждений, совокупность которых составляла основу старого политического порядка».<sup>25</sup> Плеханов отмечает политизированность всего французского населения, а не только третьего сословия: «очень известный тогда аббат де Мабли в своей полемике с физиократами высказался против частной собственности и против тесно связанного с нею общественного неравенства». Но «даже признавая в теории преимущество коммунизма, приходилось довольствоваться мыслью о замене старого порядка не коммунистическим, а – буржуазным».<sup>26</sup> Вслед за этим борьба будет продолжена внутри третьего сословия, которое начнет расслаиваться и выделит из себя пролетариат и буржуазию. Общество, в котором сохранится социальное и имущественное неравенство, не может считаться совершенным, поэтому наиболее последовательные и увлеченные коммунистическими идеями политики настаивали на продолжении борьбы. Так, Бабёф и его единомышленники, составившие «Заговор Равных», утверждали, что «в истинном обществе не должно быть ни бедных, ни богатых». Абстрактно гуманистическое требование «равенства», считает Плеханов, свидетельствует

<sup>23</sup> Там же. С.31-32.

<sup>24</sup> Там же. С.35.

<sup>25</sup> Там же. С.37.

<sup>26</sup> Там же. С.38.

о непонимании «бабувистами» «исторической сущности осужденного ими на гибель нового общественного порядка». Отсутствие конкретных представлений о механизмах социальных процессов объясняется слабым знанием французскими политиками экономической теории: «Да и те французские социалисты, которые поняли, что важнейшее противоречие современного общества есть противоречие интересов капитала с интересами наемного труда, – считает Плеханов, – никогда не представляли себе этого противоречия с той ясностью, о какой свидетельствуют сочинения Томпсона, Грея или Годскина». <sup>27</sup> Этот недостаток повлек за собой политические просчеты – неумение увидеть истинных классовых врагов и союзников по борьбе, даже дать теоретически верное определение «капиталистам», «буржуазии» и «народу». Сен-Симон явился прямым продолжателем того дела, которое делалось идеологами третьего сословия XVIII века. Он говорил не о том, что предприниматели эксплуатируют рабочих, а только о том, что предприниматели и рабочие, *вместе взятые*, подвергаются эксплуатации со стороны «праздного» класса, в состав которого входили главным образом аристократия и бюрократия. Предприниматели были в глазах Сен-Симона естественными представителями и защитниками интересов рабочих. Его ученики пошли дальше его. Анализируя понятие «праздный класс», они отнесли к его составу не только *землевладельцев*, эксплуатирующих «трудящийся класс» путем получения от него поземельной ренты, но также и *капиталистов*. Однако – заметьте это – под капиталистами они понимают только тех лиц, доход которых составляется из процентов на капитал. Прибыль предпринимателя совпадала, по их учению, с заработной платой. Совершенно такую же неясность взгляда мы встречаем – и притом спустя четверть века! – у Прудона! В марте 1850 года он писал: «Объединение буржуазии с пролетариатом означает теперь, как и прежде, освобождение крепостного, оборонительный и наступательный союз промышленников с трудящимися против капиталиста и дворянина».

Яснее смотрит на дело Луи Блан. У него интересующая нас общественная противоположность является в виде противоположности *буржуазии народу*. Но, говоря о буржуазии, он имеет в виду «совокупность таких граждан, которые, обладая орудиями труда или капиталом, работают с помощью принадлежащих им средств и зависят от других только в известной мере». Что значит это «только»? Как понимать ту мысль Луи Блана, что граждане, совокупность которых составляет буржуазию, *работают* с помощью принадлежащих им средств? Значит ли это, что у него речь идет только о мелкой – *ремесленной* – буржуазии? Или это надо понимать в том смысле, что Луи Блан, подобно сен-симонистам, смотрел на прибыль предпринимателя, как на плату за его труд? На это нет ответа. Народ определяется у Луи Блана как «совокупность граждан, которые, не обладая капиталом, вполне зависят от других в том, что касается первых потребностей жизни». Это не вызывает возражений само по себе. Но «зависеть от других» можно весьма различно, поэтому выдвигаемое Луи Бланом понятие народа не совпадает с тем гораздо более точным понятием наемного рабочего, с которым оперировали в своих исследованиях английские социалисты». <sup>28</sup>

<sup>27</sup> Там же. С.40.

<sup>28</sup> Там же. С.40-42.

Такая социологическая путаница во взглядах французских социалистов объясняется тем, что пролетариат еще, действительно, не оформился во Франции в самостоятельный класс и не стал сколько-нибудь заметной политической силой, да и развитие капитализма в стране шло по-другому («отличительные черты капиталистических отношений производства были выражены в Англии гораздо резче», — отмечает Плеханов), поэтому наблюдалась социально-классовая диффузия. Социалисты-утописты (Сен-Симон, Фурье, Прудон, Луи Блан, Виктор Консидеран и др.), напуганные последствиями великой революции, отвергали классовую борьбу, политику и ратовали за социальные реформы, видя в них способ «остановить революцию». «В 1840 году Анфантен ставил сен-симонистам в заслугу то, что в тридцатых годах они при виде пролетариата, только что испробовавшего свои силы в успешном восстании против трона, кричали: «Варвары идут!». И он с гордостью прибавляет, что и теперь, десять лет спустя, не перестает повторять тот же крик ...».<sup>29</sup>

Это было одно из направлений (мирное) французского социалистического утопизма. Представители другого (революционного) унаследовали идеи Бабефа и не отрицали ни политики, ни классовой борьбы. Представителем этого меньшинства стал Огюст Бланки. Он был сторонником заговорщической тактики. «В истории международного социализма едва ли можно найти другого такого типичного *заговорщика*, каким был Огюст Бланки. Тактика заговора отводит мало места для самостоятельности *массы*. Хотя французские коммунисты-революционеры больше рассчитывали на массу, нежели современные им мирные социалисты, но, согласно их представлению о будущем преобразовании общества, масса должна была только поддерживать *заговорщиков*, главное же действие должно было исходить от этих последних. Заговорщическая тактика всегда служит безошибочным показателем неравенства рабочего класса. Она отходит в область прошлого, когда он достигнет известной степени зрелости».

Удивительно, что Плеханов в этой работе ничего не говорит о России в период между двумя революциями, не проводит никаких аналогий, однако они напрашиваются сами собой. Сходство обнаруживается и в классовом составе, и в дифференциации политических интересов, и во взглядах на способы социального преобразования. «В революции 1905–1907 гг. активное участие принимали мелкобуржуазные слои города и деревни, а также представлявшие их политические партии. Это была народная революция. Крестьяне, рабочие, мелкая буржуазия города и деревни составляли единый революционный лагерь. Противостоящий ему лагерь представляли помещики и связанные с самодержавной монархией крупная буржуазия, высшая чиновничья бюрократия, военщина и клерикалы из числа верхов духовенства. Либерально-оппозиционный лагерь был представлен в основном средней буржуазией и буржуазной интеллигенцией, которые выступали

<sup>29</sup> Там же. С.44-45.

<sup>30</sup> Там же. С.49.

<sup>31</sup> История России XIX – начала XX в. / Учебник для историч. ф-тов ун-тов. Под ред. ак. РАЕН, д.и.н.Федорова В.А. М., 2002. С.389.

<sup>32</sup> Плеханов Г.В. Утопический социализм... С.50.

за буржуазное преобразование страны мирными средствами, главным образом методами парламентской борьбы».<sup>31</sup> Вернемся к французским социалистам-утопистам и коммунистам. Несмотря на различия во взглядах на социальный прогресс, те и другие были уверены в том, что он способствует устранению «эксплуатации человека человеком». Эта мысль стала, «когда она проникла в головы рабочих, самой могучей культурной силой XIX столетия».<sup>32</sup> Единство взглядов левого (коммунистов) и правого (социалистов-утопистов) крыла основано на их общей идейной основе – просветительстве XVIII в., поэтому те и другие рассматривали эксплуатацию как причину социальной безнравственности. «Социалисты-утописты никогда не пренебрегали духовным развитием людей. Некоторые из них прямо говорили, что именно в интересах духовного развития нужна, как его предварительное условие, социальная реформа. Уже у сен-симонистов мы находим поразительно меткие указания на то, как низко стоят шансы нравственности в нынешнем обществе. По их словам, оно не умеет предупреждать преступлений, а умеет только наказывать их; поэтому «палач» является единственным патентованным профессором нравственности». Интересно, что, отвергая «палача», сен-симонисты вообще отвергли насилие как средство улучшения человеческой нравственности. И в этом с ними опять были согласны социалисты всех других школ. Даже коммунисты-революционеры признавали насилие лишь в смысле средства для устранения препятствий, стоящих на пути к общественному преобразованию. Они так же энергично, как и сен-симонисты, отрицали способность «палача» быть «профессором» общественной нравственности. Они также хорошо понимали, что преступления предупреждаются не наказаниями, а только устранением тех общественных причин, которые располагают ко злу волю человека. В этом смысле самые крайние революционеры, самые неутомимые заговорщики были убежденными проповедниками «непротивления злу насилием». Почему, даже указывая на то, что Маркс назвал взгляды французских коммунистов научными, Плеханов заострил внимание именно на нравственном их аспекте? Объединение политики и этики, нравственная основа радикальных социальных мер – те вопросы, которые интересовали Плеханова, и были, по его мнению, «ахиллесовой пятой» русской социал-демократии. Помимо этого в учении французских социалистов-утопистов он особое внимание уделил вопросам воспитания, в том числе – через труд, осмысленный знанием, и вопросам искусства.

*Немецкий утопический социализм*, считал Плеханов, «сложился под непосредственным влиянием французского утопического социализма и, следовательно, – под косвенным воздействием французских просветителей. Но... были также люди, общественные взгляды которых опирались на выводы не французской, а немецкой философии. Больше всех других немецких философов повлиял на ход развития немецкой социалистической теории Людвиг Фейербах».<sup>33</sup> Философия Фейербаха стала основой истинного социализма. Поскольку в экономическом отношении Германия намного отставала от Англии и даже от Франции, революция в ней совершалась главным образом в умах (особенно в литературе и философии). И это роднит

<sup>33</sup> Там же. С.56.



немецкую социальную утопию с русской, о чем впервые говорит Плеханов: «...я хочу сказать несколько слов об одном произведении даровитого, но рано умершего Георга Бюхнера. Произведение это представляет собою «подпольное» издание и называется... «Гессенский Сельский Вестник». Оно было напечатано в июле 1834 г. в тайной типографии в Оффенбахе и обращалось главным образом к *крестьянству*. Это замечательный факт. Прямых обращений к крестьянству мы не находим ни в английской, ни во французской социалистической литературе. Да и в Германии «Гессенский Сельский Вестник» остался одиночным явлением. Вейтлинг и его единомышленники писали свои сочинения для рабочего класса, т.е., собственно, для ремесленников. Только русские социалисты 70-х годов прошлого века стали обращаться в своих воззваниях главным образом к крестьянству. Содержание «Гессенского Сельского Вестника» тоже... народническое. Речь идет в нем «о непосредственных народных нуждах»... Бюхнер противопоставляет в нем привольную жизнь богатого, похожую на один сплошной праздник, горькой жизни бедняка, напоминающей бесконечные трудовые будни. Затем он указывает на давящее народ бремя налогов и подвергает резкой критике существующую систему управления. Наконец, он советует народу подняться против своих притеснителей и ссылается на исторические примеры, в особенности на французские революции 1789 и 1830 годов, доказывающие возможность победоносного народного восстания... Революционное обращение к крестьянам не имело в то время никаких шансов на успех. Крестьяне передали властям экземпляры «Гессенского Сельского Вестника», разбросанные ночью у их жилищ. Оставшаяся нераспространенной часть издания была захвачена полицией, а самому Бюхнеру пришлось спасаться бегством. Но то обстоятельство, что он говорил с крестьянами языком революционера, характерно для немецкой социалистической мысли тридцатых годов... «Мир хижинам! Война дворцам!» – восклицал Бюхнер в своем «Вестнике». Это был призыв к классовой борьбе...».<sup>34</sup>

Повествуя о Бюхнере, Плеханов указывает на свойственную всем народнически ориентированным социалистам-утопистам недооценку возможностей конституционных преобразований, преувеличение роли личности в истории и отрицание «законосообразности в великих исторических движениях»... С русскими народниками их роднит желание перескочить промежуточный фазис господства буржуазии (чтобы не оказывать поддержку буржуазии в ее борьбе с пережитками феодализма и абсолютизма) и нежелание видеть в пролетариате союзника по классовой борьбе. Например, Вейтлинг «держался теории, обыкновенно выражаемой словами: «чем хуже, тем лучше». Он думал, что чем хуже будет положение трудящейся массы, тем более станет она склоняться к протесту против существующего порядка вещей. Последующий ход развития европейского пролетариата показал, что на самом деле это не совсем так. Тем не менее, теория эта целиком повторяется в рассуждениях М.А.Бакунина. В числе тех средств, которые, по мнению Вейтлинга, могут при известных обстоятельствах оказаться необходимыми в борьбе за общественное

<sup>34</sup> Там же. С.57-58.

переустройство... – обращение к босяцким элементам городского населения и применение «новой тактики», соответствующей низкому нравственному уровню этих элементов... Он выражал эту мысль лишь намеками, правда, довольно прозрачными. Но затем он стал выражаться яснее, построив теорию «ворующего пролетариата»... Единомышленники Вейтлинга отвергли эту теорию (кстати, впоследствии М.А.Бакунин создал близкое к ней учение о «разбойнике» как оплоте революционного движения).<sup>35</sup> Образ справедливого разбойника, «великодушного» и «героически смелого» занимал центральное место в немецкой романтической литературе XIX века (вспомните хотя бы Шиллера) и был чрезвычайно привлекательным. Плеханов в этой части работы слегка касается щепетильных тем, проводит запоздалые аналогии и умалчивает о главном – витающей в воздухе идее использовать ухудшение положения народа для обострения классовых противоречий и провоцирования народного восстания (создания «революционной ситуации»). А ведь он как опытный аналитик обладал политическим чутьем и умел предугадывать события.

Но даже в случае с Вейтлингом и его последователями (в том числе Бюхнером) Плеханов отмечал, что и они признавали тот факт, что не все революции должны быть кровавыми, а порой мирный переворот считали более предпочтительным. «Мирное же настроение обнаружилось и на время стало господствовать только в сочинениях тех немецких социалистических писателей, которые вышли из философской школы Фейербаха».<sup>36</sup> Однако его учению в работе почти не уделяется внимание.

«Утопический социализм XIX столетия, – заключал Плеханов, – не справился с вопросами о законосообразности исторического развития человечества, как не справились с ним и французские просветители XVIII века. Скажу больше. Социализм рассматриваемой эпохи потому и был утопическим, что не умел решить указанный вопрос».<sup>37</sup> Даже в самом революционном варианте социалистического утопизма, представленном в Германии Вейтлингом, причины этого явления Плеханов усматривал в неумении определять «движущие пружины общественного развития» по причине того (как это было и в случае с французскими утопистами), что «немецкие социалисты экономией не занимались». «Да в этом не видели и надобности, так как *равенство, братство, справедливость* помогали перевалить через какую угодно теоретическую гору», – вторил ему Энгельс.<sup>38</sup> Поэтому их социализм Плеханов назвал «социализмом чувства», вскоре ставшим помехой для развития научного коммунизма.

«Не надо забывать, однако, – напоминал Плеханов, – что уже в тридцатых годах прошлого (XIX) столетия в Германии был социалист, глубоко интересовавшийся экономическими вопросами и очень хорошо знакомый с политико-экономической литературой. Правда, он стоял совсем особняком. Его звали Карл Родбертус Ягцов. Он сам говорил о себе, что его теория «есть лишь последовательный вывод из того, введенного в науку

<sup>35</sup> Там же. С.62-64.

<sup>36</sup> Там же. С.58.

<sup>37</sup> Там же. С.60.

<sup>38</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Избр.произв. Т.II. М.,1955. С.325-326.

Смитом и еще глубже обоснованного школой Рикардо, положения, согласно которому все *предметы потребления с экономической точки зрения должны рассматриваться лишь как продукты труда, которые ничего, кроме труда, не стоят*».<sup>39</sup> В существующей системе оплаты труда он видел основу социального и правового неравенства и причины обеднения рабочего класса. Желая восстановить социальную несправедливость и вернуть рабочим их долю в увеличивающемся национальном богатстве соразмерно вложенному в его производство труду, Родбертус предложил для этого ряд мер. «Все они сводятся к законодательному регулированию заработной платы. Государство должно установить ее уровень в каждой отрасли производства и затем изменить его сообразно росту производительности национального труда. Такое определение заработной платы логически привело бы его к установлению нового «масштаба» стоимости... Предлагая свое решение «социального вопроса», Родбертус не переставал повторять, что такое решение должно быть совершенно мирным. Он не верил не только в баррикады, но и в политическую самостоятельность пролетариата...».<sup>40</sup>

Что стоит за этими плехановскими оценками утопического социализма и выявлением слабых мест в нем? Желание провести социальные аналогии и извлечь уроки из истории развития социалистических идей на Западе? Стремление предупредить возможные ошибки и нащупать эффективные пути социальных преобразований в России. Подчеркнем, что философ настойчиво обращает внимание на отношение социалистов-утопистов к пролетариату как политическому незрелому классу, недооценку ими экономических механизмов в регулировании социальных отношений, стремление заменить классовую борьбу государственными реформами. Взгляд на утопический социализм сквозь призму марксизма позволил ему оттенить оригинальность идей основоположников научного коммунизма и вернуться к исходным положениям их учения. В любом случае это была попытка подвести научную базу под наивно-идеалистические представления ранних социалистов.

---

<sup>39</sup> Плеханов Г.В. Утопический социализм... С.64.

<sup>40</sup> Там же. С.67-68.

## **ФОРМИРОВАНИЕ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ И ПРОЕКТ «НОВОЙ ФИЛОСОФИИ» К. ЯСПЕРСА**

Философия – это специфический феномен человеческой культуры, появившийся в ответ на фундаментальную, глубоко личную для каждого человека потребность в мировоззрении. Поэтому она не может быть наукой, обязательной для всех (хотя отдельные виды философии и претендуют на научность), она, скорее, существует как витальная потребность, совершенно необходимая для жизни. Экзистенция и склонность к философствованию оказываются в философии экзистенциализма глубоко взаимосвязанными. До сих пор было принято полагать, что экзистенциализм – это философское учение творческих личностей, писателей и художников. Это мнение основывалось на том, что выдающиеся представители экзистенциализма – С.Кьеркегор, Ж.-П.Сартр, А.Камю – были крупными художниками слова. Однако среди экзистенциалистов есть выдающаяся фигура, которая убеждает: экзистенциалистское видение человека вовсе не обязательно связано только с искусством.

К.Ясперс – один из первых крупных мыслителей XX века, изменивший своей педагогической деятельностью существующую академическую традицию, предписывавшую философии единственный модус ее бытия – в форме логически выстроенной системы. К.Ясперс начинал как врач, успешно занимался психиатрией и психологией, признан классиком этих наук. Он с самого начала заявил, что в процессе философствования важен не только предмет в виде внешнего мира и логический метод ее при его исследовании, а скорее всего, именно анализ поведения человека в мире, его существование. Экзистенциальные воззрения Карла Ясперса были продолжением этики немецких врачей-психиатров. Его собственная медицинская практика побудила его создать такое философское учение, которое позволяет постичь безусловную связь жизни человека и становление его экзистенциального мировоззрения. Именно использование опыта

психиатрии позволяло создать философию преодоления фундаментальных жизненных кризисов, толковать философию как своего рода «терапию души». Мы можем говорить об экзистенциализме К.Ясперса как о совершенно новом подходе к исследованию человека – как в психиатрии и психологии, так и философии.

Экзистенциализм К.Ясперса возникает как методологическое отрицание «объясняющей» психиатрии и база для «понимающей» психологии, построенной в развитие идей В.Дильтея. К.Ясперс исходит из того, что личность психически больного и сама болезнь непостижимы при использовании только традиционных методов науки, базирующихся на применении рассудка. Исследуемый человек не может превращаться в предмет исследования, в нечто застывшее и доступное исследованию без остатка. В отличие от «объясняющей» науки, «понимающая» философия К. Ясперса индивидуализирует человека, а поэтому вместо понятий использует экзистенциалы.

Философия экзистенциализма, как и экзистенциалистская психиатрия, имеет своей целью преодоление фундаментальных кризисов в человеческой жизни. При этом философия может выступать как способ врачевания благодаря тому, что в ней, во-первых, может быть вербально выражено кризисное состояние экзистенции, а, во-вторых, через нее может быть сообщен путь спасения. Ситуация жизненного кризиса, которая переживается человеком как крушение всего и вся, пробуждает стремление вернуть себе первозданное единство с Бытием. Человек, понятый как экзистенция, и есть человек, соотнесенный с Бытием. Именно поэтому необходимость «просянения экзистенции» рассматривается К.Ясперсом как главный метод в формировании экзистенциального мировоззрения. Мировоззрение включает в себя не только представления, взгляды, предпочтения и интересы личности. Самое важное в мировоззрении то, что человек определяет в нем свое отношение к миру, свою жизненную позицию. Мировоззрение выражает уникальный способ видения человеком Я и мира. Мировоззрение – это не устоявшаяся система взглядов на мир, а динамично развивающийся процесс, в котором человек непрерывно и динамично адаптирует себя к миру, а мир к себе. Самопреобразование, в таком ясперовском контексте, воплощается в необходимости постоянной трансформации мировоззрения, в непрерывном поиске наиболее надежных оснований человеческого существования. Рассудок при этом дополняется чем-то большим, а именно «экзистенциальным мышлением». Человек обращается к бытию, но не так, как прежде, как субъект к объекту, а как экзистенция, включенная во вселенский порядок и соотнесенная с трансценденцией.

Обратим внимание на принципиально новые, в сравнении с традиционным толкованием психиатрии, моменты. Во-первых, констатируется, что предмет психиатрии – не столько тело, сколько «душа» человека; «скорее, его душа, его личность, он сам». Если так, то психиатрия оказывается значительно ближе к гуманитарным областям знания, чем к естественным наукам. Во-вторых, разработанные естественными науками методы исследования оказываются в психиатрии

малозначительными – настолько же, насколько мало значит для нее исследование тела вообще. Если мы должны постичь душу человека, его личность, то для этого требуются принципиально иные методы.

В поисках этих методов К.Ясперс и обращается к философии, филологии, психологии. Именно обращение к достижениям философов и позволили К.Ясперсу найти принципиально новый подход к психиатрии. Важнейшую роль, по его собственному признанию, сыграли здесь учения Э. Гуссерля и В. Дильтея. Феноменология Э. Гуссерля – в ее раннем варианте – позволила получить исходный «эмпирический» материал для новой психиатрии: ведя диалог с больным, К.Ясперс учил больного описывать свои внутренние переживания с той же строгостью и четкостью, с которой, например, естествоиспытатель описывает факты внешнего мира. После того, как врач получил, таким образом, исходный материал для исследования – феноменологические описания самим больным жизни собственного сознания – он должен проследить связи отдельных феноменов, но данные непосредственно в наблюдении, выяснить, как, скажем, одни иллюзии восприятия, бредовые представления, чувства и переживания порождают другие.

Предшествующая психиатрия пренебрегла исследованием жизни «души» больного как в значительной мере автономного, самопорождающего процесса: до появления феноменологии Э. Гуссерля она просто не умела описывать эту жизнь сколько-нибудь строго, а уж тем более отказывалась искать в ней генетические взаимосвязи и смысл. Знаменитое выражение: «В каждом безумии есть своя логика», – казалось предшествующей психиатрии преувеличением. Но К.Ясперс отнесся к такому подходу со всей серьезностью ученого.

Постепенно стали вырисовываться контуры принципиально нового психопатологического подхода. Опираясь на открытия В. Дильтея, К.Ясперс разделил объясняющую и понимающую психологию, трактуя последнюю как исходный базис для психопатологических исследований. Традиционная психиатрия и психология ориентировалась на объяснение как прослеживание причинных связей – например, каузальных связей между раздражением определенных нервов и движением как результатом, между воздействием раздражителя из окружающей среды и утомлением как результатом и т.п. Здесь, при исследовании таких причинных связей, во-первых, психология и психиатрия уподоблялись физике и другим так называемым «точным» наукам; во-вторых, она совершенно отвлекалась от личности исследуемого человека (он выступал просто как организм, а не как уникальная личность).

Принципиально новая психология (и психиатрия), названная К.Ясперсом «понимающей», была, в противоположность этому, ориентирована на выяснение мотивов: она пытается постичь, как из впечатлений возникают «состояния чувств» человека, а из них – надежды, бредовые представления или страхи. В таком случае, пациент являлся уже не «случаем болезни», а личностью, которую необходимо понять. Сам К.Ясперс описывает это следующим образом: «Понимаемые связи – это нечто совсем иное, чем причинные связи. Например, если

мы понимаем действие исходя из мотивов, то объясняем его причинно через раздражения нервов. Мы понимаем, как из аффектов приходят настроения, из настроений – определенные надежды, фантазии и опасения, мы объясняем возникновение и постепенное исчезновение представлений в памяти, явления утомления и отдыха и т.п. Понимание происходящего в душе из другого происходящего в душе называют так же и психологическим объяснением, и исследователь-испытатель, который должен иметь дело только с воспринимаемым чувственно и каузальными объяснениями, высказывается против психологического объяснения, если оно должно где-либо заменить их работу»<sup>1</sup>

Практика врача-психиатра заключается не в том, чтобы смотреть на пациента «внешним» взглядом, а в том, чтобы обратиться к его внутреннему миру переживаний, которые он, однако, должен фиксировать со всей научной строгостью. Заметим, что до Карла Ясперса в области психиатрии и психологии доминировали исследователи, изучавшие, если говорить его словами, «причинность извне», т.е. реакцию человеческой психики на внешние по отношению к ней воздействия, а именно воздействия материи, органики, соматики. Этот вид исследований, абсолютно необходимых в своих пределах, предполагал исследование объективной причинности. Со временем появились психиатры и психологи, которые предположили, что в пределах самой психики одни феномены могут воздействовать на другие. В тексте К.Ясперса такое воздействие называется «причинностью изнутри». Наиболее ярким выразителем этой точки зрения был Зигмунд Фрейд. Карл Ясперс подчеркивал в своем докладе 1950 года «К критике психоанализа» определенное родство психоанализа и того, что сам называл «понимающей психологией», критикуя допущение Зигмунда Фрейда о том, что человеческая психика полностью и однозначно детерминирована, представляя собой законченное, взаимосвязанное единство, которое надо только проследить. Это убеждение, по мнению К.Ясперса, привело к злоупотреблению психологическими теориями.

Именно потому К.Ясперс говорит о ключевых принципах будущего экзистенциализма уже в самом начале «Философской автобиографии», в главе «Психопатология», посвященной работе в психиатрической клинике: «Верилось – правда, всякий раз на новый лад, – что удастся найти методы, которые позволят постичь человека как единое целое (в том, что касается его конституции, характера, типа сложения, единства заболевания). На каждом из путей такого поиска – а каждый из них в каких-то пределах был плодотворен – эта мнимая целостность оказывалась на самом деле лишь моментом той всеохватной целостности человеческого бытия, которая никогда не становилась предметом исследования – именно как эта всеохватывающая целостность. Ведь человек как целое выходит за рамки любой мыслимой объективируемости. Как сущность для себя самого и как предмет исследования для ученого, он просто принципиально неисчерпаем. Он

<sup>1</sup> Jaspers K. Gesammelte Schriften zur Psychopathologie. Berlin/Goetingen/Heidelberg, 1963. S. 329.

как бы остается открытым. Человек – всегда больше того, что он знает о себе и что может о себе знать”<sup>2</sup>.

Хотелось бы привести некоторые принципиальные тезисы, которые выдвинул Карл Ясперс в «Психопатологии» и которые легли впоследствии в основу философии экзистенциализма.

1. Человеческая психика принципиально незавершена. В любой момент она представляет собой нечто большее, чем в момент предшествующий, она находится в непрерывном развитии и не может быть остановлена, зафиксирована, что неизбежно при превращении ее в объект традиционного научного исследования. Динамика развития человеческой личности, следовательно, никогда не позволяет схватить ее целиком и окончательно. Она неисчерпаема. Именно эти черты человеческой психики и должен был отразить впоследствии термин «экзистенция».

2. Происходящее в сфере человеческой психики охватывает не только рациональные моменты, но и затрагивает сферу иррационального. Именно сопереживание, иначе говоря – «вчувствование», становится тем процессом, который соединяет рациональные и иррациональные моменты.

3. В отличие от пути объяснения, когда пациент деперсонализуется, превращаясь в предмет исследования науки (например, при исследовании утомления), «вчувствующийся», “понимающий” путь психологических исследований ориентирован на непрерывный диалог с больным, который уважается как личность, даже если болен тяжело, ибо след этой личности остается даже при самых тяжелых поражениях психики.

Как подчеркивает в своей «Философской автобиографии» Карл Ясперс, мы непременно должны видеть след этой личности, даже если она находится на грани полного разрушения, и относиться к ней как к величайшему чуду и тайне – с трепетом и благоговением. В результате психиатрия обретает ярко выраженный гуманистический характер, что в корне отличает ее не только от естественных наук, но и от объясняющей психологии. Другой человек (больной) не является для врача предметом научного исследования, он – индивидуальность, находящаяся в контакте с другой индивидуальностью, которая тоже должна пониматься как находящаяся в процессе становления.

4. Следующий важный момент: при феноменологических описаниях собственных состояний больной, естественно, испытывает затруднения с подбором средств для их словесного выражения, для передачи тонкостей собственных переживаний. А потому ему просто необходимо использовать для описания своих психических состояний те средства, которые были уже найдены человечеством в области литературы и искусства. В свою очередь, последние могут рассматриваться и с чисто врачебной точки зрения – как способ художника феноменологически описать свои собственные переживания, используя арсенал накопленных на протяжении тысячелетий выразительных средств и образов. Именно этот угол зрения и позволяет затем Карлу Ясперсу написать так называемые патографии, т.е. исследовать творчество психически больных художников, таких, как Гельдерлин, Ницше, Стриндберг.

<sup>2</sup> Ясперс К. Философская автобиография // Западная философия: итоги десятилетия. Екатеринбург: "Деловая книга", Бишкек: "Одиссей". 1997. С.36.



Уже в психиатрической деятельности К.Ясперса возникло достаточно предпосылок для того, чтобы расширить методологию «понимающей психологии» на все философское знание. Что позволяет нам говорить о происхождении экзистенциализма из духа психиатрии. К.Ясперс отнюдь не принадлежал к числу ученых, которые просто описывают существующее на данный момент положение в науке и ограничиваются классификациями. Занимаясь методологией психологической науки, К.Ясперс противопоставил традиционной, «объясняющей» психологии принципиально новую, «понимающую». Соответственно, нельзя считать неожиданностью и его подход к философии. Она тоже делится им на традиционную, т.е. существовавшую доныне, и принципиально новую, предлагаемую им. Новая философия, как ее понимает К.Ясперс, оказывается естественным продолжением и рефлексией над новой, «понимающей» психологической наукой. В таком случае, архитектура новой философии была возможна благодаря перенесению акцента с методологии, основывающейся на субъект-объектных отношениях, на методологию, принимающую во внимание единство человека и бытия. К.Ясперс стремится определить границы научного познания, в которых оно остается истинным. Сама наука, как он не раз подчеркивал, никогда не может постичь своих границ и держаться в их рамках. Она либо не задумывается о них, не может поглядеть на себя со стороны, либо наивно верит, что с течением времени познает все, и, следовательно, никаких абсолютных границ не имеет.

По мнению К.Ясперса, принципиальные границы научного познания, в пределах которых ценность его не подвергается ни малейшему сомнению, может нащупать только философия. Но – философия новая, предлагаемая впервые им самим. Однако и здесь философия – вовсе не служанка науки, которая должна определять ее границы. У нее – собственный предмет и собственная задача. Сам К.Ясперс определяет свое философское творчество как «рациональное постижение границ сотворения человеческого». Именно «постижение», а не «рефлексия», «изучение» или «исследование», потому, что операции, которые мышление осуществляет на границах, относятся не только к этим границам, но и к экзистенции мыслящего, к его образу бытия как мыслящего субъекта и к его возможной свободе. Мышление, в таком случае, оказывается лишь моментом способа бытия человека, которое гораздо шире и не может быть исследовано в рассудочных категориях.

К.Ясперс хочет создать такую философию, которая соответствовала бы критериям научности «понимающей психологии». Поэтому он говорит о «рациональном постижении», которое не опирается ни на аффективный опыт (движения души, чувства, устремления), ни на откровение, а основывается на ясных шагах разума. «Разум» выступает при этом, разумеется, как нечто живое, неустанно стремящееся к истине, которая всегда остается по ту сторону его владений. Тем самым, человек для К.Ясперса – не просто субъект, влекомый познанием частных истин, а индивидуальность, обнаруживающая свое единство с бытием и выходящая, тем самым, на совсем иной уровень постижения мира.

Он говорит, что мышление – совершенно не важно, в какой области оно реализует себя, – идет до границ, на которых снимаются предпосылки его деятельности, и где его неудача заставляет совершать скачок – либо назад, к его первоисточку, к экзистенции субъекта, либо за свои границы, к трансценденции.

К.Ясперс отмечает, что “сотворение человеческого” – необходимая компонента всякого подлинного философского творчества. Мышление в такой ситуации ни на миг не позволяет забыть, что оно не абсолютное мышление некоего абсолютного субъекта, а мышление человека, локализованное в пространстве и во времени, а потому исторически обусловленное и включенное в исторические связи. В то же время, “оно раскрывается как привязанное в своей сущности к относительности своего мира, благодаря своему первоначалу и своей цели всецело отдающее себя Абсолютному”<sup>3</sup>.

Главный признак новой философии, о котором говорит К.Ясперс, – это ее принципиальная незавершенность, вечный процесс становления. Поскольку предметом интереса К.Ясперса является жизнь человеческой души, экзистенция, которая принципиально незавершенна, не может быть философией, которая обеспечивала бы результат постижения человеческой души. Всякий результат постижения того, что не имеет конца и представляет собой постоянное становление, относителен, мертв, а потому не истинен. Он – “вечно вчерашнее”, и в любой следующий момент экзистенция ускользает от него.

Экзистенция человека дает ему основания постигать мир в его целостности, а потому потребность ответить на вопрос: “Что есть Бытие?” – для него витальна, необходима для обретения им психического здоровья. Критические или стрессовые ситуации всегда связаны с тем, что человек ощущает разрыв с тем миром, в котором он пребывает, так как у него не получается увязать быстротечные частности мира в единую картину. Интересным является тот факт, что первоначальные попытки решения этой проблемы в античной философии сводились к тому, что Бытием считалась одна из конкретных, наглядно данных стихий, растянутая силою абстракции до бесконечности. Бытием объявлялась вода вообще (Фалес), огонь вообще (Гераклит), затем – атомы, жизнь, дух. По мнению К.Ясперса, уже в этих, достаточно примитивных онтологиях проявляется нечто, крайне негативное в психологическом плане: противопоставление себя как наблюдателя Бытию: “Человеческое мышление, всегда находящееся в плену расколотости субъекта и объекта, которое оно, впрочем, само производит как свою собственную существенную предпосылку, не может ни снять тотальности, ни достичь ее. Целое, которое не было бы ни субъектом, ни объектом, которое охватывало бы оба члена и единственно заслуживало бы имени Бытия, ускользает от него, не дается ему. Из глубины этого недоступного Объемлющего проистекает раскол субъекта и объекта, дающий человеку импульс для творчества. Для мышления, пожалуй, этот раскол остается непреодолимым”<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Hersch J. Karl Jaspers. Eine Einfuehrung in sein Werk. 1990. S. 21-22.

<sup>4</sup> Jaspers K. Gesammelte Schriften zur Psychopathologie. Berlin, Goettingen, Heidelberg, 1963. S. 387.

По мнению К.Ясперса, мышление само порождает раскол между человеком и бытием, глубина которого достаточно явно выражена в современной ему науке. Какую бы онтологию ни строило человеческое мышление, оно всегда противопоставляет себя, как – Я–Бытию. Этот раскол вечно непреодолим и вечно побуждает преодолевать себя, что и заставляет строить онтологию.

Построение онтологии всегда продиктовано психологической особенностью человека – желанием наконец–то перестать чувствовать свой разлад с миром, найти что–то, что объединяло бы Я и Бытие, охватывало и то и другое, чтобы мыслящий человек – субъект, наконец, объединился бы с Бытием. Но для мышления это в принципе невозможно. Мыслить себя человек может только как Я, а Я постигается только в противопоставлении себя Бытию. В результате Бытие не охватывает Я, исключает его.

Проблема соотношения Я и Бытия заставляет К.Ясперса найти нечто большее: обнаружить такое основание, которое бы позволило укоренить Я в Бытии. Мышление не может осуществить констатацию неразделенной целостности Я и Бытия потому, что оно и есть раскол между ними. Тем не менее, человек вновь и вновь пытается преодолеть этот раскол, снова и снова воспроизводя его.

Каков же выход? Как заметил один из немецких поэтов, страх порождает и возможности его преодоления. То, что кажется трагедией – крах попыток постичь Бытие в целом так, чтобы это Бытие включало бы и Я, которое мышление противопоставляет ему, – на самом деле имеет колоссальный эвристический потенциал.

Именно тогда, когда человек полагает, что его знание о мире достаточно для того, чтобы построить цельную картину мира, он менее всего знает о самом себе. И лишь тогда, когда терпит крах вся его привычная картина мира, человек, как никогда, начинает ощущать, что на самом деле, несмотря на старания мышления разделить Я и Бытие, такая связь существует. Если человек не может обнаружить связь себя с миром в своем мышлении, то он должен обратиться к себе. Вниманию к Бытию «вне меня» обращается в интерес к бытию «внутри меня». Мышление, в таком случае, заменяется экзистенцией, как более общим основанием «новой философии». Именно экзистенция позволяет обнаружить внутри себя связь с Бытием, укорененность в нем.

К.Ясперс произвел расширение сфер влияния методологии «понимающей психологии» на всю философию в целом, сохраняя при этом за каждой из них ее специфику. Целью обеих, при этом, становится «наведение» взаимосвязей человека с миром, благодаря их изначальному единству. Все дело в том, что пациенты трагически переживают диссонанс с окружающим миром, усугубляемый представлением о нем как об объекте исследования. Бессилие науки в подобной ситуации оборачивается торжеством экзистенциализма, подлинной задачей которого можно считать прояснение экзистенции.

## **«ОНО» И СТУПЕНИ ЕГО ОБЪЕКТИВАЦИИ В ИРРАЦИОНАЛИСТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ З. ФРЕЙДА**

Онтологические схемы на страницах произведений З. Фрейда появляются достаточно поздно. Это происходит уже после того, как Фрейдом создаётся основная масса произведений по методике и технике психоаналитической терапии, после того, как вокруг самой психоаналитической терапии собирается огромная армия её сторонников, ведущая постоянные и ожесточённые бои с не меньшей по численности армией её противников.

Связано это появление с тем, что облачённые в рационалистические научные формы иррационалистические идеи психоаналитического учения оставались по большей части непонятыми в обществе. И виной тому было то, что идеи эти излагались именно в научной форме. Ведь согласно прочно укоренившемуся мнению наука не может быть иррациональной. А потому часто случалось так, что вследствие непонимания многие положения фрейдизма преподносились его комментаторами и толкователями в духе рационализма. Руководящее всеми психическими процессами и неподконтрольное разуму бессознательное постепенно стало восприниматься как неосознаваемый до поры до времени «довесок» сознания; сознанию, которое у Фрейда описывалось в терминах абсолютно пассивного органа обобщения разнородных восприятий, возвращалось главенствующее положение в психических процессах, о самом же Фрейде говорили не иначе как о рационалисте.

В попытке вернуть психоаналитическому учению его истинное содержание З. Фрейд и обращается к тому, что он сам называл «спекуляцией». Рассуждения о движущих силах жизни и смерти, о причинах, порождающих существование, абстрактная фигура человеческого «Я», а также многое другое, что не имеет привязки к материалу научного наблюдения, а находит обоснование для своего существования исключительно в абстракции, занимает с этого момента доминирующие позиции в изложении Фрейдом своей мысли. З. Фрейд, по существу, рисует перед нами картину мироздания в том виде, в котором он сам его понимает.

В основу этого мироздания З. Фрейдом кладётся безличностная, бессознательная сила, которой он даёт название «Оно». Причём, уже само использование этого термина наталкивает на определённые размышления. Ведь Фрейд мог использовать любое другое слово, однако он выбирает именно это. Можно, конечно, сказать: ну и что, слово, как слово – ничем не хуже и не лучше остальных. Однако с этим утверждением можно было бы согласиться, если не учитывать истории этого термина, если не принимать во внимание череды заимствований, которые в итоге привели его к появлению в лексиконе психоанализа.

З. Фрейд заимствует этот термин у Г. Гроддека – немецкого врача, руководителя клиники в Баден-Бадене, с которым Фрейда на протяжении долгих лет связывали отношения тесной дружбы. В 1923 г. Гроддек опубликовал работу, озаглавленную «Книга об «Оно». «Я думаю, – пишет в этой книге Гроддек, расшифровывая используемый им термин, – что человек живёт благодаря чему-то неизвестному. В нём существует «Оно», некий феномен, управляющий всем, что он делает, и всем, что с ним происходит».<sup>1</sup>

«Оно» у Гроддека – это сила, которая имеет полнейшую власть над человеком и над всеми процессами, происходящими в нём: будь то бессознательные или же сознательные, физиологические или же биологические. Инстинкт, ощущение, мысль, воля, действие человека – всё это подчинено только «Оно» и больше ничему и никому. Гроддек замечает по этому поводу: «Оно» живёт человеком; это сила, заставляющая его действовать, думать, расти, быть здоровым или больным, – иными словами, живущая им».<sup>2</sup> Таковым раскрывается нам «Оно» у Гроддека. Но на этом череда заимствований только начинается.

Г. Гроддек, по его собственному признанию, использует термин «Оно» в его соотнесении с тем «Оно», которое употреблялось в своё время Ф. Ницше для описания всего безличного и природно-необходимого в человеческом существе. У Ф. Ницше «Оно» полностью соответствует тому, что он называет «воля к власти» и под чем понимает саму жизнь во всех её проявлениях. Ту жизнь, которую он полностью лишает каких-либо рациональных оснований и описывает как «длительную форму процессов уравнивания силы», при этом определяя саму силу через «ненасытное стремление к проявлению власти, или применение власти, пользование властью как творческий инстинкт...».<sup>3</sup>

«Воля к власти» Ф. Ницше, в свою очередь, является прямой наследницей «воли к жизни» или же «Мировой Воли» А. Шопенгауэра, то есть того понятия, которое вводилось последним в философию для обозначения изначальной иррациональности мироздания и противопоставлялось сходному по объёму, но абсолютно противоположному по содержанию понятию «Мирового Разума» Г.Ф.В. Гегеля. От Шопенгауэра же и его «Мировой Воли» по прямой цепочке заимствований мы уходим к Гёте, на тождество их взглядов сам Шопенгауэр указывал неоднократно.

<sup>1</sup> Марсон П. 25 ключевых книг по психоанализу. Челябинск, 1999. С.261.

<sup>2</sup> Там же. С. 262.

<sup>3</sup> Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей// Воля к власти. М., Харьков, 2003. С.655.

Понятие «Оно», минуя стадии «воли к власти» и «Мировой Воли», оказывается сводимым к понятию «Природа», употребляемому И. Гёте. Все те характеристики, которые Гёте высказывает по отношению к Природе – не природе его естественнонаучных опусов, а той Природе, которую он живописал в своём вызывавшем глубокое восхищение Фрейда эссе 1783 года, – вполне могут быть использованы при описании «Оно». Связующей силой Вселенной, организующей первоосновой жизни, «непрощенным», «нежданным», всемогущим, всеведущим и, что самое главное, непознаваемым – именно таким теперь предстаёт перед нами «Оно». И наши аналогии здесь становятся в ещё большей степени оправданными тем, что это не только наши аналогии. Г. Гроддек при объяснении понятия «Оно» сам указывал на его внутреннюю тождественность «Богу–Природе» Гёте.<sup>4</sup>

По сути, З. Фрейд мог использовать любое из выше приведённых понятий. Другое дело, что если бы на страницах его книг появились всем известные «Мировая Воля» или «Природа», то этим он слишком очевидно показал бы иррациональность, а, следовательно, «ненаучность» своего мировидения. И кто знает, не постигла ли бы тогда его книги участь «Книги об «Оно», к появлению которой учёные–медики отнеслись не то даже чтоб с пренебрежением, но, напротив, со странным для уверенных в своей абсолютной рациональности людей ужасом, вылившимся в запрет на её распространение и дальнейшую публикацию. З. Фрейд предпочитает ввести в употребление индифферентное «Оно», лишь изредка и как бы мимоходом указывая на ницшеанскую и гроддековскую его этиологию.<sup>5</sup>

Итак, в основе мировидания мы имеем абсолютно иррациональную и безличностную силу. Но чем же тогда объяснить существование того, что мы называем нашей личностью?! В рационалистической философии этот пункт был вполне доступен пониманию. Существование нашей, отличной от всего остального, самостоятельно волеизъявляющейся и полагающей свои собственные цели личности выводилось там из самой природы разума. Разум должен полагать цели и знать, следовательно, ему необходимы объекты, часть из которых он мог бы сделать познающими, другую же часть – познаваемыми – то, что в рационалистической гносеологии получает название субъекта и объекта в строгом смысле этого слова.

Иррациональная воля же по самой своей природе на это не способна. Ей ничего не надо знать в том смысле, в котором понятие «знать» применимо к разуму. Воля может исключительно хотеть или же «проявлять волю», то есть саму себя. Вот здесь–то и кроется для иррационализма причина появления объектов, а среди них — и человеческой личности, того, что сами мы называем нашим Я. Для того, чтобы хотеть, необходимы тот, кто хочет и тот, кого хотят, следовательно, необходимы объекты. У З. Фрейда это общее для всей иррационалистической философии положение приобретает следующий вид: «Оно» не может пережить или испытать внешнюю судьбу, кроме как через «Я».<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Марсон П. 25 ключевых книг по психоанализу. Челябинск, 1999. С.260.

<sup>5</sup> Фрейд З. «Я» и «Оно»// «Я» и «Оно»: Труды разных лет. Книга 1. Тбилиси, 1991. С. 361.

<sup>6</sup> Там же. С.373.

Мы можем заметить, что рационализм и иррационализм, за исключением свойственной первому и несвойственной второму доминанты знания, не слишком отличаются в своих трактовках возникновения объектов. К тому же под определение «знать» вполне подпадает знание о существовании неразумного хотения через его проявления. Так, например А. Шопенгауэр, давая характеристику своему иррационалистическому учению, писал: «Всю мою философию можно формулировать в одном выражении: мир – это самопознание воли».<sup>7</sup>

Основное же различие между рационалистическими и иррационалистическими установками в данном случае заключается в их отношении к объектам, порождаемым первоосновами. Рациональная деятельность всегда исходит из субъекта познания и направлена на объект, который постепенно познаётся и таким образом подчиняется субъекту. Деятельность же иррациональной первоосновы проявляется в равной мере во всех объектах.

Воле абсолютно безразлично, в чём ей находить своё выражение. Воля всегда и везде одинакова. В таком случае, если рационалист может сказать, что он, как субъект, познаёт и подчиняет себе объект исследования, то иррационалист знает, что, когда он производит какие-либо манипуляции с предметом, направляя при этом на него свою волю, этот предмет сам направляет содержащуюся в нём волю на него и манипулирует им. Другими словами, когда я подчиняю себе что-либо, оно точно также подчиняет меня себе. Из этого положения и выводится иррационалистами принципиальная невозможность пропагандируемого рационализмом установления господства человека над природой. З. Фрейд по этому поводу замечает: «Мы никогда не добьемся полноты власти над природой; наш организм, сам часть природы, всегда останется бранным, ограниченным в приспособлении и в деятельности».<sup>8</sup>

Человеческая личность у З. Фрейда, которой в его философии даётся описательное наименование «Я», ничем по существу не отличима от всех остальных проявлений природы. Она, как и всё остальное, является лишь «особенно дифференцированной частью «Оно»<sup>9</sup> или же «фасадом «Оно»<sup>10</sup>, по другому его определению.

Обычно при описании фрейдовского понимания взаимоотношений между «Я» и «Оно» исследователи используют метафору самого Фрейда, в которой «Оно» представлено как лошадь, а «Я» как всадник. «В своём отношении к «Оно», – пишет Фрейд, проводя это сопоставление, – оно (то есть «Я» – С.В.) похоже на всадника, который должен обуздать превосходящего его по силе коня».<sup>11</sup> Здесь обычно акцентируют своё внимание именно на слове «обуздать», из которого выводят заключение в духе рационализма о принципиальной возможности установления контроля над силами

<sup>7</sup> Шопенгауэр А. Новые паралипомены: отдельные, но систематически изложенные мысли о разного рода предметах // Введение в философию; Новые паралипомены; Об интересном: Сборник. Мн., 2000. С. 367.

<sup>8</sup> Фрейд З. Недовольство культурой // Психоанализ. Религия. Культура. М., 1991. С. 85.

<sup>9</sup> Фрейд З. «Я» и «Оно» // «Я» и «Оно»: Труды разных лет. Книга 1. Тбилиси, 1991. С. 373.

<sup>10</sup> Фрейд З. Недовольство культурой // Психоанализ. Религия. Культура. М., 1991. С. 67.

<sup>11</sup> Фрейд З. «Я» и «Оно» // «Я» и «Оно»: Труды разных лет. Книга 1. Тбилиси, 1991. С. 363.

природы. Правда, при этом часто забывают привести продолжение фразы: «Разница в том, что всадник пытается сделать это собственными силами, а «Я» заимствованными. Если всадник не хочет расстаться с конём, то ему не остаётся ничего другого, как вести коня туда, куда конь хочет».<sup>12</sup>

З. Фрейд – иррационалист, и человеческое Я у него – это «Я» иррациональное. «Оно» у Фрейда точно так же, как и «Оно» у Г. Гроддека, проходит сквозь всё существо «Я», охватывая все части его души. Понятия бессознательного, предсознательного и сознательного на этом этапе существования психоанализа немного модифицируются в своём содержании. Акцент здесь смещается с индивидуального содержимого психических инстанций – то есть человеческой памяти – на их безличностные характеристики: на принципы, лежащие в их основе.

А. Шопенгауэр в своё время высказал точку зрения, согласно которой Воля на пути к объекту проходит несколько стадий объективации: от наиболее общих и внеиндивидуальных сил природы к своему существованию на уровне индивида, отличающего себя от всего остального мира. Пользуясь этой аналогией, мы вполне можем представить себе бессознательное, предсознательное и сознательное в виде таких ступеней объективации Воли, или же «Оно».

Бессознательное у З. Фрейда – это то, что в своём обращении не предполагает присутствия конкретного объекта. Потом оно, конечно, проявляется в объектном мире, но само в себе оно абсолютно безобъектно. Бессознательное и ранее представлялось Фрейдом, как сфера безраздельного господства природного начала человека, то есть именно наиболее общих и внеиндивидуальных сил природы. Теперь же все эти разнородные эмоции и страсти сводятся к двум основополагающим началам, через которые с нами говорит «Оно», – влечению к жизни и влечению к смерти – Эросу и Танатосу. Сам Фрейд описывал их как «первосилы, противоборство которых правит всеми загадками жизни».<sup>13</sup>

Обе эти силы предполагают определённые манипуляции с объектом, которого на уровне бессознательного они ещё лишены. Первая – это конструктивная, ассимилирующая сила, вторая – разрушающая, диссимилирующая. Отсюда следует, что те эмоции и страсти, которые имеют в своей основе тенденции Эроса, всегда посредством раздражения, пробуждения и последующей мобилизации как можно большего количества сил подвластного им организма будут стремиться к объединению, ассимиляции разнородных элементов, постоянно модифицируя и изменяя действительность. Являясь нарушителями спокойствия и беспрестанно принося напряжения, именно они будут названы в мире внешних проявлений «Оно» словом жизнь. Те же влечения, которые порождает сила Танатоса, изначально направлены на разъединение элементов. За ними в психоаналитической философии признаётся стремление к снижению, к поддержанию постоянного уровня, к уничтожению внутреннего напряжения, вызванного раздражениями, то есть, в конечном счёте, к «возвращению в неживое».<sup>14</sup>

<sup>12</sup> Там же. С. 363.

<sup>13</sup> Freud S. Briefe 1873-1939. Frankfurt-a.-Main, 1960. S. 339.

<sup>14</sup> Фрейд З. По ту сторону принципа наслаждения// «Я» и «Оно»: Труды разных лет. Книга 1. Тбилиси, 1991. С. 168.



Две эти группы первичных влечений, естественно, тесно переплетены между собой. Ведь если не было бы того, чему объединять, не было бы и того, что надо разъединять и наоборот. Однако первая группа, в целях постоянного сохранения жизни, то есть непрекращающегося проявления «Оно», всё-таки должна иметь доминирующее положение, то есть Эрос должен господствовать над Танатосом. Поскольку если бы он не был сильнее своего конкурента, то разъединившееся однажды никогда более не соединилось бы, и жизнь была бы уничтожена. Но Танатос в то же время не может быть намного слабее Эроса, поскольку если это было бы так, то, быстро объединив всё, жизнь утратила бы возможность нового объединения, то есть дальнейшего своего проявления, что равнозначно смерти. Таким образом, у Фрейда мы встречаем то же описание взаимоотношений между жизнью и смертью, что и у Гёте, который говорил о смерти, лишь как о «средстве для большей жизни».<sup>15</sup>

Ранее З. Фрейд высказывал мысль о том, что бессознательное человека действует по принципу удовольствия.<sup>16</sup> Здесь под существование этого принципа подводится теоретическое обоснование. Ощущение удовольствия Фрейдом сводится к устранению однажды возникшего напряжения, ощущение же неудовольствия вызывает вновь возникающим напряжением. Таким образом, ощущения удовольствия и неудовольствия – это и есть извечное противостояние Эроса и Танатоса, только вынесенное в мир взаимодействия объектов. Танатос побеждает Эроса и на уровне объекта это оценивается как удовольствие, но Эрос сильнее, поэтому он проявляется снова и снова, вызывая своими появлениями новые ощущения удовольствия.

Предсознательное – это следующая ступенька объективации «Оно». На этом уровне появляется всё то, что сопутствует описанию любого объекта реальности и чего ещё не было на уровне бессознательного. Вернее, здесь различается всё то, в чём бессознательное не видело особой разницы. Понятие времени, пространства, логические связи, словесные представления, всевозможные мыслительные оценки, ценности, а также многое другое выделяется из хаоса бессознательного для того, чтобы начертить перед нашим взором картину реальности. Другими словами, на этом уровне как раз и возникает то, что будет в процессе жизни определяться нами как «внешний мир».

Относительно понимания З. Фрейдом внешнего мира В.М. Лейбин в своей книге «Фрейд, психоанализ и современная западная философия» замечает: «Фрейд ... исходит из реальности внешнего мира, считая, что, будучи независимым от познающего его субъекта, этот мир может раскрыться перед человеком в процессе научного познания».<sup>17</sup> Однако такая точка зрения в корне неверна. Она могла возникнуть лишь в связи с пониманием учения Фрейда, как учения рационалистического, о чём свидетельствует и употребляемое В.М. Лейбиным выражение: «познающий субъект»,

<sup>15</sup> Гёте И.В. Природа // Избранные философские произведения. М., 1964. С. 38.

<sup>16</sup> Фрейд З. Толкование сновидений // Толкование сновидений: Сб. произведений. М., 2000. С. 385-386.

<sup>17</sup> Лейбин В. М. Фрейд, психоанализ и современная западная философия. М., 1990. С. 100.

свойственное, как мы видели немного выше, именно рационалистическому истолкованию мира. «Внешний мир» в том виде, в котором его понимает Фрейд, никак не может быть описан в понятиях «внешний» и «независимый от нас».

Мир – эта та же самая воля «Оно», что и наше «Я». Существование других объектов, наряду с объектом «Я», изначально запланировано волей для того, чтобы это «Я» могло что-то хотеть, то есть проявлять волю. Поэтому «внешний мир» существует в самом существе «Я», и только, когда оно начинает хотеть, выводится из него. «Первоначально, – отмечает по этому поводу Фрейд, – «Я» включает в себя всё, а затем из него выделяется внешний мир».<sup>18</sup> Не реальность, создавая соответствующие ей образы, проникает в нас, но, напротив, предсознательный принцип реальности выносит вовне те образы, которые после станут для нас реальностью. Он создаст перед нашим взором иллюзию действительности, укажет в ней на то, что нам надлежит хотеть, и подскажет, как это лучше сделать.

Здесь показательным является и то, что при описании «внешнего мира», или же «объективной реальности», как и при описании бессознательных процессов, З. Фрейд пользуется метафорическим сравнением. «Внешнему миру» он даёт имя Ананке. Так же как имена Танатос и Эрос, Фрейд заимствует его из греческой мифологии, где этим именем называлось божество необходимости или же неизбежности. Ананке порождает Мойру. Мойра в буквальном переводе – это «часть», «доля», ещё один смысл этого слова – «участь», которую каждый получает при рождении. Мойры, которых порождает Ананке, в греческой мифологии – это богини судьбы, причём той судьбы, которая одинаково довлеет над всеми: от самого последнего смертного до обитателей Олимпа.

Не думаю, что З. Фрейд произвольно давал то или иное название чему-либо, что являлось предметом его рассмотрения, к тому же З. Фрейд сам неоднократно призывал искать во всём скрытый смысл. В данном же случае «скрытый смысл» фрейдовской метафоры настолько очевиден, что никаких особых усилий к его поиску прилагать не надо. Неизбежность и судьба человеку не подвластны, напротив, человек находится под их абсолютным господством. Следовательно, не человек вершит судьбы не зависящей от него «внешней реальности», а сама реальность является нашей судьбой, уготованной нам ещё при рождении. Основатель психоанализа в очередной раз ясно даёт понять, что установки рационализма по отношению к его философии не применимы.

Последней ступенью объективации воли является уровень восприятия–сознания. На этом этапе из всех возможных объектов выделяется один – «Я», система В–Сз определяется психоаналитическим учением как его ядро.<sup>19</sup> Выделение происходит путём надления объекта чёткими границами, которые после воспринимаются им, как его тело. «Я», – замечает Фрейд, – прежде всего, телесно; оно не только поверхностное существо, но и само – проекция поверхности».<sup>20</sup> Именно через тело мы

<sup>18</sup> Фрейд З. Недовольство культурой // Психоанализ. Религия. Культура. М., 1991. С. 69.

<sup>19</sup> Фрейд З. «Я» и «Оно» // «Я» и «Оно»: Труды разных лет. Книга 1. Тбилиси, 1991. С. 365.

<sup>20</sup> Там же. С. 363.

получаем все те восприятия, которые позволяют нашему сознанию видеть создаваемый предсознательным «внешний мир», и именно наличие тела не даёт возможности нашему «Я» раствориться без остатка в этом мире. Через тело также мы получаем восточки от бессознательного, то есть чувства удовольствия и неудовольствия.

Здесь стоит в нескольких фразах коснуться той темы, которая зачастую доминирует при обсуждении и, что самое главное, при осуждении психоанализа – темы человеческой сексуальности. Большая часть упреков, обрушивающихся на З. Фрейда, касается именно того, что в критической литературе, посвящённой этому вопросу, получило название «пансексуализма». Говорят, что Фрейд все проявления человека сводит к половому поведению и, в конечном счёте, к инстинкту размножения. Мол, всё, что бы человек ни делал в своей жизни, объясняется психоанализом через сексуальные потребности этого человека.

Это не так. З. Фрейд неоднократно подчёркивал, что понятие сексуальности в психоанализе по отношению к обыденному её пониманию чрезвычайно расширено.<sup>21</sup> Сексуальность оказывается не сводима ни к половому поведению, служащему воспроизведению рода, ни к генитальной организации человеческого существа. Сексуальность в психоаналитическом учении – это присущая нашему «Я» способность получать удовольствие от своего собственного тела.

Удовольствие, как мы уже отмечали ранее, тесно связано с неудовольствием. Таким образом, при учёте всего вышесказанного, мы можем определить сексуальность, как способность объекта на высшей ступени объективации «Оно» выделять своё «Я» из числа других объектов и удерживать его в строго определённых границах. «Побуждением к вычленению «Я» из массы ощущений, – отмечает по этому поводу Фрейд, – а тем самым к признанию внешнего мира, являются частые, многообразные и неустранимые ощущения боли и неудовольствия. К их устранению стремится безраздельно господствующий в психике принцип удовольствия. Так возникает тенденция к отделению «Я» от всего, что может сделаться источником неудовольствия. Всё это выносится вовне, а «Я» оказывается инстанцией чистого удовольствия, которому противостоит чуждый и угрожающий ему внешний мир».<sup>22</sup>

На стадии возникновения «Я» завершается история «Оно», проецирующего себя в мир. Но начинается другая – не менее интересная и захватывающая. Это история самого человеческого «Я», которое испытывает повсеместные и непрекращающиеся страдания в мире противостоящих друг другу объектов реальности. Того «Я», которое в попытке избавиться от страданий, преодолевая сопротивления внушённых ему объектным миром норм и установок, стремится пробиться к пониманию своей безобъектной сущности и которому в этом движении, собственно, и призвана помочь психоаналитическая терапия.

<sup>21</sup> Фрейд З. По ту сторону принципа наслаждения// «Я» и «Оно»: Труды разных лет. Книга 1. Тбилиси, 1991. С. 180.

<sup>22</sup> Фрейд З. Недовольство культурой// Психоанализ. Религия. Культура. М., 1991. С. 68-69.

**«ЧЕЛОВЕК – ЭТО ЗВУЧИТ...»:  
экзистенциалистика человека — как  
«крапинки на картине мироздания»  
(М.Монтень)  
и «мыслящий тростник»  
(Б.Паскаль)**

Философская гуманистическая мысль Возрождения XVI века — позднего Ренессанса — характеризуется преодолением и христианского, и гуманистического антропоцентризма, углубленным психологическим самоанализом внутреннего мира личности. На фоне ренессансного хора представителей гуманистического антропоцентризма, поющего осанну человеку — «центру Вселенной», выделяются скептические голоса Мишеля Монтеня и, конечно же, Блеза Паскаля.

Утверждение индивида в своих экзистенциальных, философско-мировоззренческих правах предполагало 1) необходимость *одиночества* как *способа дистанцирования* от неблагоприятной для индивида среды; 2) *удвоение Я, диалогизацию* (Я и другое Я) как принцип и способ разворачивания самости в культурном пространстве. Создателем оригинальной концепции человека и, соответственно, интерпретатором экзистенциала одиночества, явился Мишель Монтень (1533–1592), который в знаменитых «Опытах» (произведение опубликовано в 1580 г. — 2 кн., оконч. вариант — 1595 г.) воплотил принципиально отличное от предшественников понимание человека и всех экзистенциальных проблем человеческого бытия. Монтень осознает всю сложность попыток составить устойчивое и единообразное представление об «изумительно суетном, поистине непостоянном и вечно колеблющемся существе — человеке» (что есть парафраз любимого Монтенем изречения Плиния Старшего: «Человек — самое злополучное и хрупкое создание, и, тем не менее, самое высокомерное»<sup>1</sup>). Монтень обосновывает автономность человеческого бытия, используя принципы эпикуреизма и трансцендентального скептицизма для

<sup>1</sup> Монтень М. Опыты. В 3 кн.: I, II, 12; II, XIII, М., 1991. С. 181.

того, чтобы подрубить под корень метафизические основания, на которых строится общественная жизнь, поскольку, как доказывал Монтень, сверх-эмпирические вопросы недоступны компетенции человеческого разума, и только скептицизм и признание относительного знания могут быть руководством для понимания трансцендентного. И, конечно же, опыт, эксперимент, поставленный на самом себе, что предопределило сам жанр труда Монтеня – эссе («Les Essais» – «Опыты»).

Человек в антропологии Монтеня изымается из вертикальной, иерархической лестницы боготворений, где он занимал высшее (центральное) место среди земных существ, и помещается в горизонтальный ряд порождений матери–природы (в чем Монтень превосходит спинозовское *Deus sive Natura* – «Бог, иначе говоря, природа»), которая есть «руководитель кроткий, но в такой же мере разумный и справедливый»<sup>2</sup>. Признавая закон природы и действуя согласно естественной и особенной необходимости, человек будет ближе к божеству, чем в случае действия «по своей воле – случайной и безрассудной»<sup>3</sup>. Ни Богу, ни природе нет дела до человека, который для того, чтобы научиться познавать и оценивать вещи и события, должен выработать новые принципы топологии: представить себе мать–природу на картине во всем «царственном великолепии» и «ощущать себя, – не только себя, но и целое королевство, – как крошечную, едва приметную крапинку в ее необъятном целом...»<sup>4</sup>.

Проблема одиночества в гуманистической философии Ренессанса приобретает новое, по сравнению с предшествующими средневековыми представлениями звучание, поскольку в культуре эпохи Возрождения произошел поворот от «корпоративности» Средневековья к «раскованной индивидуальности» Нового времени, по выражению Якоба Буркхардта. Уникальная особенность ренессансного человека объясняется тем, что в его сознании, в его системе внутренних ценностных интенций сталкиваются стремление найти свое место, предписанное родом («знать свой шесток») и желание быть «универсальным человеком», т.е. средневековое и собственно ренессансное отношение к личности. Ренессансный философ полагает необходимым «измерить самого себя» (Л.Медичи), но, произведя эту операцию, философия и культура Возрождения еще не находит «личности» как понятия (ставшего таковым в Новое время), а обнаруживает «сверх-личность» и «недо-личность» одновременно, посредством совмещения их в одном субъекте.<sup>5</sup>

Уникальность, новизна подхода Монтеня обусловлена тем, что он не «творит» человека, а только «рассказывает о нем», т.е. о самом себе<sup>6</sup>. Это *данный* человек, а не человек вообще, и это *обыкновенный* человек, а не «перл творения». Монтень применил в «Опытах» своеобразную технику исследования человеческих состояний, качеств и свойств, сочетающую точный самоанализ с тонкими наблюдениями над людьми, событиями,

<sup>2</sup> Монтень М. Опыты. Т.3. XIII. С.541-542.

<sup>3</sup> Монтень М. Опыты. Т.2. XII. С.193.

<sup>4</sup> Монтень М. Опыты. 11. С.201.

<sup>5</sup> Там же. С.134-135.

<sup>6</sup> Там же. 3, II. С.29.

сопоставленные с «книжными» мудростями. В размышлениях об одиночестве и уединении Монтень исходит из методологического принципа «обмирщения» психологии, «заземления» метафизических проблем, признания неизбежности смерти, зависимости души от тела, что приводит Монтеня к отрицанию бессмертия души, дополнительно подтверждаемому изучением законов природы. Мысль о неизбежности гибели духа со смертью тела, подхваченная вслед за Эпикуром и Лукрецием, приводит Монтеня к соответствующим выводам об одиночестве в эссе «Об уединении».

Монтень индивидуалистически отстаивает самодостаточность человеческой жизни, цель которой находится не вне ее, а в ней самой. Поэтому творения, деяния человека, и даже земная слава не могут быть целью, результатом жизни, хотя они, безусловно, имеют значение и смысл. Монтень в качестве подлинного пути выбивает некий «средний путь», отличный и от идеала общественного служения и от идеала служения Богу, и от идеала постижения книжных мудростей, ведь во всех случаях человек стремился именно к жизни свободной и независимой, соответствующей его внутреннему принципу. Человек не может убежать, уединиться от самого себя, его пороки и недостатки остаются с ним. «Они преследуют нас нередко даже в монастыре, даже в убежище философии. Ни пустыни, ни пещеры в скалах, ни власяница, ни посты не избавляют от них». Монтень цитирует Вергилия: «В бок впиалась смертоносная стрела».<sup>7</sup>

Поэтому само *уединение* (как *безлюдная пространственность Я*) не спасает от зла в душе, от «свойств толпы», укоренившихся в душе, от ущербности *внутренней душевной топики*... Необходимо «расстаться с собой», обновиться, очиститься и затем обрести себя заново. Монтень даже полемически призывает освободиться от всех уз, которые связывают нас с ближними, заставить себя *сознательно* жить в *одиночестве*, и жить с *удовольствием*. Для этого нужно владеть собой, иметь укромный уголок, принадлежащий только тебе, который нельзя было бы потерять, уголок, где можно *уединиться* для внутренних бесед с собой, забывая в доверительных разговорах с душой о всем внешнем (и даже о близких и родных). Монтень прибегает к авторитету древних мыслителей: *In solis sis tibi turba locis (Когда ты в одиночестве, будь себе сам толпой)*<sup>8</sup>. По Антисфену, добродетель довольствуется собой, и не нуждается ни в правилах, ни в воздействии со стороны.

*Подлинным уединением*, т.е. *замкнутостью в себе обновленной души*, можно наслаждаться и в толпе, в толчее городов, при дворах королей, хотя свободнее, полнее им можно наслаждаться в одиночестве, замечает Монтень. Как видим, для Монтеня, «*уединение*» имеет большую экзистенциальную и этическую ценность, нежели «*одиночество*», которое понимается им как *пребывание в изоляции (самоизоляции)*. Монтень приходит к выводу: «уединение имеет разумные основания скорее для тех, кто успел уже отдать миру свои самые деятельные и цветущие дни», и переносит ценностный упор с общественного долга на саму индивидуальность и ее жизнь. «Мы пожили достаточно для других, проживем же для себя хоть остаток жизни».

<sup>7</sup> Монтень М. I. С.374. (Вергилий. Энеада.IV.73).

<sup>8</sup> Тибулл. IV,13,12. (Монтень М. I.С.377).

Эти положения, вышедшие из-под пера человека, отдавшего служению обществу большую часть жизни (пост в парламенте Бордо, служба мэром Бордо), написавшему «Опыты» в уединении, после удаления от дел, выглядят выстраданными и подкупающе убедительными. Когда уже нечего предложить обществу, следует расстаться с ним, собрать иссякающие силы и приберечь их для себя.

Избрав одиночество, следует быть до конца последовательным, настаивает Монтень. Если мир рассматривается как нечто внешнее, «вне тебя», то в этом случае симпатии Монтеня на стороне тех, кто ищет уединения из благочестия, для которых единственная цель – блаженная и бессмертная жизнь, заслуживающая предпочтения перед бренным существованием. Тех же, кто использует одиночество для создания творений, способных обеспечить вечную жизнь, для достижения славы (Цицерон, Плиний Младший), Монтень «ловит» на половинчатости, на «забавном противоречии» – они рассчитывают пожинать плоды своих намерений в этом мире, но тогда, когда сами будут уже за его пределами. «Честолюбие несовместимо с уединением. Слава и покой не могут ужиться под одной крышей»<sup>9</sup>, полагает Монтень. Он образно представляет Цицерона и Плиния освободившими руки и ноги из «жизненной толчеи», и погрязшими душой и помыслами еще глубже, чем прежде. Или – отступившими назад, чтобы прыгнуть дальше и лучше в самую гущу толпы. Невозможно отрешиться от дел, не отрешившись от их плодов, поэтому следует оставить заботу о своем имени и о славе, считает Монтень.

Этим выводом Монтень полемизирует с ренессансными положениями XIV–XV вв., но это положение логически вытекает из концепции Монтеня о самоценности, автономности *обыкновенной индивидуальности*. Простые телесные и душевные наслаждения могут быть подлинными, истинными, ценностными и ценными для самого человека. Но при важнейшем условии: уметь управлять собой. И тогда достаточно того, чтобы вы сами могли говорить с собой и о себе, тогда «Вы один – театр для себя самого», и не обязательно, чтобы о вас говорил весь мир. Монтень использовал яркий образ: «Нужно поступать так, как поступают дикие звери, заметающие следы у входа в берлогу».<sup>10</sup>

Управляя самим собой, человек довольствуется самим собой, сосредотачивая и укрепляя душу «на определенных и строго ограниченных размышлениях», приносящих уладу познания истинных благ. При этом он не желает ни продления жизни, ни возвеличивания своего имени, ни извлечения суетно-тщеславной славы из своего затворничества. Монтень вводит в философское мыслительное пространство *Человека Обыкновенного*, *Homo Ordinalis*, способного на *одиночество-уединение*, и более того, находящего в одиночестве-уединении не просто способ самопознания, но и обретающего цель и смысл бытия – но открывающиеся только после отдачи общественного долга, на исходе жизни. Это доступно только мудрым людям, научившимся управлять собой, превратившим свою душу в лучшего собеседника, или даже превратившим себя одного (*одинокого*) в *театр одного актера и одного зрителя*, в целый «народ», когда целый народ становится «одним».

<sup>9</sup> Там же. С.387.

<sup>10</sup> Монтень М. I. С.388.

В отличие от своих современников, мыслителей Нового Времени, стремившихся к рационализации и натурализации *всего* человека – вместе с моральной, этической, экзистенциальной сферами его бытия (Бэкон, Декарт, Гоббс, Спиноза), и тем самым, элиминировавших проблему одиночества как экзистенциала из топики философского знания, Блез Паскаль исходил из христианского постулата о двойственности человека, его «величии» и «ничтожестве», и продолжал линию М.Монтеня. Человек у Паскаля – это «сгусток противоречий», междуусобица разума и страстей, и потому одновременно и «химера», «дикийвинное чудовище», «хаос» – и «чудо» Вселенной, выше которого только Бог...

Признаки «**величия**», согласно Паскалю, таковы: *онтологический* признак – осознание человеком бесконечности Вселенной и собственного онтологического ничтожества, несчастья, что и возвышает человека над самим собой; *гносеологический* – человек носит в себе идею истины, познание бесконечно, но беспрестанно совершенствуется; *нравственный* – стремление к добру, данное человеку от природы, побуждает его любить в себе духовное начало, нравственный идеал, и ненавидеть пороки, связанные с чувственной, животной природой.

«Величие человека столь очевидно, что оно проистекает даже из его ничтожества», – полагает Паскаль. «Ничтожество» еще более многолико, чем «величие». Это и *онтологическое «ничтожество»* человека – атома, песчинка, затерянная в бескрайней Вселенной; *гносеологическое «ничтожество»* человека, не могущего «все знать и понимать», и, прежде всего – «знать и понимать» самого себя, тайну рождения и тайну смерти. Это и *нравственное «ничтожество»* человека, погрязшего в пороках, в суетной, несчастливой жизни, в противоречиях желаний и поступков, в ужесточении людских уз. Это и *экзистенциальное «ничтожество»* – «нехорошо быть слишком свободным. Нехорошо иметь все необходимое»<sup>11</sup>. И, наконец, *ничтожество социального бытия*, социального пространства, в котором царит сила, а не справедливость, «империя власти» или гражданской войны. Человек не ангел и не зверь, но несчастье человеческой доли таково, что тот, кто хочет уподобиться ангелу, становится зверем. И Паскаль, осознавая всю трагическую абсурдность человеческого бытия, взыскует утверждения «величия» человека.

Знаменитый образ «мыслящего тростника», *roseau pensant*, был призван передать трагически парадоксальное бытие человека: величие этого самого слабого тростника в природе, во Вселенной – в его способности мыслить, осознавать себя несчастным, ничтожным. «Величие человека в том, что он сознает себя несчастным; дерево себя несчастным не сознает. Сознать себя несчастным – это несчастье; но сознать, что ты несчастен, – это величие».<sup>12</sup> Однако, именно потому, что *ничтожество* и *величие* вытекают друг из друга, одни люди настаивают на ничтожестве тем упрямее, что доказательство его видят в величии, а другие же – наоборот. Паскаль решительно укореняет это экзистенциальное противоречие в качестве фундаментального основания человеческого бытия. Именно поэтому мыслитель так категоричен по отношению к протестантизму: «Лютер – все, кроме истины».

<sup>11</sup> Монтень М. 1. С.388.

<sup>12</sup> Паскаль Б. Мысли. Фр.346-348,397. М., 1999. С.105.



Одна из ведущих тем «Мыслей» Блеза Паскаля – тема *одиночества* – предстает как тема заброшенности человека в бесконечности Вселенной. Еще в юности, познав одиночество, он горячо протестовал против одиночества человека и превыше всего ставил любовь (в трактате «Рассуждения о любовной страсти»): «Одиноким человек представляет собой нечто несовершенное, необходимо ему найти другого, чтобы стать счастливым».<sup>13</sup>

Позднее, развенчивая *себялюбие* (*amonte-propre*) как единый источник всех бед, поражающих человека и светское общество (суеты, скуки, погони за развлечениями, непостоянства, неумности), Блез Паскаль, следуя в этом Мишелю Монтеню, утверждал безусловную «прелесть *удинения*» (в отличие от *одиночества*), которое позволяет задуматься о смысле жизни, оценить свои поступки, что невозможно сделать в этой суетной и «зачумленной» жизни.<sup>14</sup> Люди любят «шум и движение», поэтому для них «тюрьма – ужасное наказание, а наслаждение одиночеством – вещь непонятная». Уединение открывает глаза человеку на суету мира, позволяет ему увидеть собственную суетность, внутреннюю *опустошенность*, подмену себя (собственного Я) неким воображаемым образом, созданным человеком для других людей. Блез Паскаль находит неоспоримый признак *ничтожества* нашего Я именно в том, что «оно не довольствуется ни самим собой, ни своим выдуманном двойником, а часто меняет их местами, и, более того, воображаемое я (двойник) постоянно приукрашивается, холится человеком в ущерб настоящему Я».<sup>15</sup>

Это важное наблюдение Паскаля характеризует соотношение феноменологической топики и проблем *одиночества и двойничества* (*удвоения и раздвоения*). Паскаль обращает внимание на то, что двойник, созданный человеком для внешнего мира (для общения с людьми), при существовании внутренней феноменологической *пустоты*, неорганизованной топики и незаполненности этой топики смылосодержательными образованиями, постепенно и незаметно для самого человека приобретает «прописку» внутри этой топики, претендует на статус «внутреннего человека» (о котором так проникновенно писал Августин Аврелий). «Как *пусто* человеческое сердце и сколько нечистот в этой *пустоте*», – восклицает Паскаль во фрагменте «Развлечение (Об убывающих свободное время)».<sup>16</sup>

*Раздвоение* (*господство двойника*) приводит к «усыханию» подлинного Я и растворению его в череде суетных дел. И если по своей воле человек не *удинится* от суеты мира, чтобы обрести внутренний покой, заполнить внутреннее пространство, бесконечность души Богом и смыслом жизни, то, неизбежно, человек будет выброшен из колеи жизни недугами и болезнями, и, внутренне опустошенный, он заглянет в себя, как в «темную

<sup>13</sup> Паскаль Б. Мысли. Фр. 379, также 416 // Паскаль Б. Мысли. С.105,107.

<sup>14</sup> Pascal B. Oeuvres complètes. P. 503. // Цит. по: Стрельцова Г.Я. Блез Паскаль. М., 1979. С.179.

<sup>15</sup> Паскаль Б. Мысли. Фр.147 // Афоризмы. С.198-199.

<sup>16</sup> Pascal B. Oeuvres complètes. Paris, 1953. P. 287. // Цит по: Филиппов М.М. Паскаль, его жизнь и научно-филос. деятельность. СПб, 1891. С.35. (Ср.: «Сколько пустоты и мерзости в сердце человеческом». Паскаль Б. Мысли. Фр. 143. Пер.Ю.Гинзбург. М.1996,1999.С.117.

бездну» и почувствовать себя поистине несчастным. Убегая от одиночества в калейдоскоп наслаждений, человек, в конце концов, обретет другое одиночество – *одиночество* никому не нужного несчастного, тоскующего, скучающего существа – *себялюбивого эгоиста*.

Паскаль ищет собственный путь исследования человека, хотя он и испытал влияние и М. Монтеня, и Р. Декарта. Именно Декарт пронизательно заметил: «Уединение следует искать в больших городах».<sup>17</sup> Однако у Декарта одиночество не интерпретируется как экзистенциал, поскольку самосознание принципиально разомкнуто, открыто миру и Богу, выступающему метафизическим основанием объективной значимости человеческого мышления. Вся ясность мыслей – от Бога, вся смутность помыслов – от субъективности. Соответственно, одиночество как экзистенциал просто «растворяется» у Декарта в процессе *cogito*, субъективно пережитого процесса мышления (*cogito ergo sum*), с его идущим от Платона онтологическим превосходством умопостигаемого над чувственным.

В «Мыслях» Паскаля много перекличек с «Опытами» Монтеня. Монтень был для Паскаля, по образному выражению Сент-Бёва, «лисенком спартанского мальчика, спрятанным под одеждой: он постоянно напоминал о себе Паскалю, кусал его, пожирал»<sup>18</sup>, хотя сам Паскаль подчеркивал, что «во мне, а не в писаниях Монтеня содержится все, что я в них вычитываю».<sup>19</sup> По мнению Паскаля, Монтень «слишком увлекается всякими рассказами и слишком много говорит о себе».<sup>20</sup> Скептицизм (пирронизм) и эпикуреизм Монтеня были неприемлемы для Паскаля, поскольку, по его мнению, перед понятием истины, заложенным в людях, отступает «самый завязтый пирронизм». Это понятие истины – «*бесконечность в большом*», бесконечность универсума, и «*бесконечность в малом*», бесконечность души. В отличие от Монтеня, Паскаль находит конечную причину «величия» и «ничтожества» человека в «тайне преемственности грехопадения»: «Удел нашего существования завязан не для этой пропасти». Без этой тайны человек еще более непонятен, чем эта тайна непонятна человеку.<sup>21</sup>

Человек, облеченный в материальную оболочку – тело, балансирует на грани двух бездн – бездны бесконечности и бездны «небытия».<sup>22</sup> Человек – «середица между ничто и все». И единственная надежда, спасение и счастье – «*вне нас и внутри*».<sup>23</sup> «Царство Божие в нас самих, всеобщее благо в нас самих, оно – и мы сами, и не мы».<sup>4</sup> Паскаль не мог простить Декарту именно желание обойтись в своей философии без Бога, «заставить его дать мирозданию *щелчок (chiquenaude)*» и затем отодвинуть Бога на второй план за ненадобностью. Исходя из концепции *скрытого бога (deus absconditus)* Паскаль утверждал, что Бог открывается только тем, кто в него верит и любит его. Однако вера имеет три ступени: *разум, привычку и вдохновение*. Первые две не ведут к подлинной вере, вдохновение же

<sup>17</sup> Энциклопедия афоризмов. Средние Века. Эпоха Возрождения... Минск. 1999. С.381.

<sup>18</sup> Sainte-Beuve Ch. A. Port-Royal P. V.I. 1953.P.826.

<sup>19</sup> Паскаль В. Мысли. Фр.64 // Суждения и афоризмы. С. 160.

<sup>20</sup> Паскаль В. Мысли. Фр.65 //Мысли. С.264.

<sup>21</sup> Pascal V. Oeuvres complètes. P.509. // Цит. по: Стрельцова Г.Я. Блез Паскаль. С.163.

<sup>22</sup> Паскаль В. Мысли. Фр.72 // Суждения и афоризмы. С. 163.

<sup>23</sup> Паскаль В. Мысли. Фр.465 // Суждения и афоризмы. С. 259.

является экзистенциальным, личностно-интимным общением с Богом. Ведь, согласно Паскалю, человек познает истину не разумом, но также и сердцем. Более того, у сердца есть свои основания, которых разум не знает. «Порядок сердца», интуиция, приобретает у Паскаля сенсуалистический и иррационалистический характер, в отличие от картезианской интеллектуальной интуиции. Человек способен интуитивно «ухватить» относительную истину, абсолютная истина доступна только Богу. И познавая самого себя, человек, пусть и не постигнет истину, зато он наведет порядок в собственной жизни, а «это для нас самое насущное дело»<sup>24</sup>.

Человек, затерянный в глухом чулане вселенной, отведенном ему под жилье (т.е. в зримом мире), и выглядывающий из этого глухого угла, должен начинать с размышлений о себе самом, о своем создателе и о своем конце.<sup>25</sup> И тогда он увидит все «ничтожество» себялюбивого «Я», которое несправедливо по самой своей сути, ибо ставит себя превыше всего и всех и стремится подчинить себе близких<sup>26</sup>. «Я» любит только себя и печется только о себе, хочет видеть себя великим, но сознает собственную ничтожность, бессилие и, ненавидя правду о себе, лицемерит себе и другим, выпячивая воображаемого «двойника». Паскаль критикует стоиков, призывавших уйти в себя, «замкнуться» (то, что предлагают стоики, так трудно и так тщетно). «Поэтому напрасно твердят нам философы: замкнитесь в самих себе, там ваше благо; им не верят, а те, кто им верят, самые пустые и глупые из всех».<sup>27</sup> Паскаль пишет, что даже инстинкт подсказывает – счастья нужно искать вне нас самих. Страсти влекут нас вовне, даже в отсутствие возбуждающих предметов, а внешние предметы искушают, даже если мы о них и не думаем. Однако Паскаль критикует также эпикурейцев, предлагавших «разомкнуться» и искать счастья в наслаждениях.

Выход, предлагаемый Паскалем – в ненависти к нашему Я, источнику себялюбия, в «переключении» воли, сердечной привязанности с «ничтожного» Я как объекта высшей любви – на Бога, который поистине «вне нас и внутри». Паскаль трезво оценивает человеческую интенцию любви, направленной прежде всего «на себя, любимого» – то самое *seбялюбие*, *amonte-propre* («мы не можем любить то, что вне нас»), поэтому нужно любить существо, «которое было бы в нас и не было бы нами». А таковым может быть только «всцелое существо» – Царство Божие внутри нас, «Всцелое благо в нас, оно есть мы сами, и оно не есть мы»<sup>28</sup>. Средствами «соединения» с Богом, по мнению Паскаля, выступают *благодать и смирение* (а не природа). Паскаль трезво оценивает претензии человека: «Не достойно Бога соединяться с ничтожным человеком, но нельзя сказать, что достойно Его извлечь человека из ничтожества»<sup>29</sup>.

Посредником между познанием Бога и познанием собственного человеческого ничтожества выступает познание Иисуса Христа, ибо познание

<sup>24</sup> Паскаль Б. Мысли. Фр.66 // Суждения и афоризмы. С.160.

<sup>25</sup> Паскаль Б. Мысли. Фр.72 // Суждения и афоризмы. С.162.

<sup>26</sup> Паскаль Б. Мысли. Фр.455 // Суждения и афоризмы. С.258.

<sup>27</sup> Паскаль Б. Мысли. Фр.464 // Паскаль Б. Мысли. М.,1996,1999.С.118.

<sup>28</sup> Паскаль Б. Мысли. Фр.485. С.247.

<sup>29</sup> Паскаль Б. Мысли. Фр.510 // Паскаль Б. Мысли. С.144.

Бога без познания своего ничтожества приводит к *гордыне*, а познание своего ничтожества без познания Бога приводит к *отчаянию*. Именно Иисус Христос, который «*испытывает страдание и одиночество в ужасе ночи*»<sup>30</sup> (именно «испытывает», поскольку Иисус терпит и сейчас и будет терпеть крестную муку до конца мира) может быть таковым посредником, поскольку он остается путеводной звездой для человека до конца мира, «источником противоположностей», т.е. амбивалентности человеческой природы, «мессией, попирающим смерть своей смертью».

Экзистенциал смерти в философии эпохи Возрождения (XIV–XVI вв.) приобретает новые формы интерпретации. Мировоззрение Европы XIV–XV вв. продолжало сохранять религиозность в качестве доминирующей и универсализирующей формы философской, политической, этической и эстетической мысли, «повседневной» ментальности. Гуманистическое мировоззрение содержало иную модель экзистенциала смерти, наряду с концепциями земного бытия, трактующими соотношение деятельности и уединения-одиночества, достоинства и славы. Это дало повод исследователю Возрождения А.Тененти охарактеризовать гуманистов предвестниками *ars vitale*, «искусства жизни» – в противовес средневековой традиции *ars mortale*, «искусства смерти»<sup>31</sup>. Утверждение в правах земного бытия привело к провозглашению земной славы высшим критерием ценности человеческого бытия, опровергая тезис о бессмертии души.

*Мишель де Монтень* в своих «Опытах» немало эссе посвящает проблеме смерти.<sup>32</sup> Он размышляет, в традициях античной ментальности, о том, что нельзя судить, счастлив ли кто-нибудь, пока он не умер (выявляя смерти *доблестные и удачные*), а также анализирует высказывания античных авторов о философствовании как подготовке к смерти (Платон, Цицерон). В эссе «Обычай строва Кеи» он исследует обычаи самоубийства у разных народов, прежде всего у древних греков и римлян, а также у индусов и представителей азиатских племен. Греки и римляне соотносили смерть со стыдом (унижением, бесчестием), и приходили к выводу, что самоубийство может быть интерпретировано как свобода, выход из морального тупика. Для этого описанные Монтенем персонажи (лакедоняне, спартанский мальчик, вождь племени амписвариев Байокал и др.) производили главную экзистенциальную процедуру: они отделяли собственно самоубийство от смерти и рассматривали смерть как достойное презрения, и помещали ниже смерти в моральной иерархии – стыд, муки от малодушия, и те жизненные положения, когда «жизнь хуже смерти». В этом случае смерть как самоубийство становилась «возможностью сбегать» – лучшим даром от природы. Хотя в другом эссе Монтень замечает, что «если бы смерть была подобна врагу, от которого можно убежать, я посоветовал бы воспользоваться этим оружием трусов». Но ускользнуть от смерти невозможно.<sup>33</sup>

Вывод, к которому приходит Монтень таков: «Смерть – не только

<sup>30</sup> Паскаль Б. Мысли. Фр.553 // Паскаль Б. Мысли. С.331. (Выделено –А.Г.).

<sup>31</sup> Tenenti A. Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento. Torino, 1957.P.165.

<sup>32</sup> «О том, что нельзя судить, счастлив ли кто-нибудь, пока он не умер» (Т.1. Гл. XIX); «О том, что философствовать - это значит учиться умирать» (Т.1. Гл. XX) и др.

<sup>33</sup> Монтень М. Опыты. Т.1. Гл. XX. С.132-133.

избавление от болезней, она – избавление от всех зол. Это – надежнейшая гавань, которой никогда не надо бояться и к которой часто следует стремиться. Все сводится к тому же, кончает ли человек с собой или умирает; бежит ли он навстречу смерти или ждет, когда она придет сама; в каком бы месте нить не оборвалась, это – конец клубка. Сама добровольная смерть наиболее прекрасна. Жизнь зависит от чужой воли, смерть же – только от нашей. В этом случае больше, чем в каком-либо другом, мы должны сообразовываться только с нашими чувствами. Мнение других в таком деле не имеет никакого значения; очень глупо считаться с ним. Жизнь превращается в рабство, если мы не вольны умереть. (...) Почему бы в безнадежных случаях не перерезать нам, с нашего согласия, горло, вместо того, чтобы вскрывать вену для кровопускания? Чем серьезнее болезнь, тем более сильных средств она требует (...). Ставя нас в такое положение, когда жизнь становится хуже смерти, Бог дает нам при этом достаточно воли».<sup>34</sup>

Монтень приводит «рецепты» подлинно мудрого поведения, данные стоиками, киниками, Гегесием, и сопоставляет их с мнением тех, кто полагает, что выбор жизни и смерти принадлежит не нам, а только Богу, и поэтому законы требуют от нас отчета в наших действиях и судят нас за самоубийство. В этом случае, «больше стойкости – в том, чтобы жить с цепью, которою мы скованы, чем разорвать ее (...)». Только неблагоразумие и нетерпение побуждают нас ускорять приход смерти».<sup>35</sup> Однако Монтень задается вопросом: что же является весомыми основаниями для «разумного выхода», о котором толковали стоики? Приводимые Монтенем примеры самоубийств, совершенных под действием безрассудных и взбалмошных порывов, заставляют его искать некую «меру» вескости причин самоубийства, а также принять во внимание надежду, которая остается всегда, пока человек жив. Вывод Монтеня: невыносимые боли и опасения худшей смерти являются вполне оправданными побуждениями к самоубийству. Монтень констатирует, что никакими упражнениями, закалываниями, приобретением стойкости в перенесении невзгод, боли, стыда невозможно приучить себя к смерти, поскольку ее можно испытать только раз в жизни, «все мы являемся новичками, когда подходим к ней». Монтень с сожалением говорит о том, что люди древних времен, которые умели получать наслаждение от самой смерти и умели заставить свой ум понять, что представляет собой этот переход к смерти, не могут, к сожалению, вернуться обратно и поделиться знаниями. Но, несмотря на изначальное и непреодолимое несовершенство и неполноту нашего опыта «общения» со смертью, Монтень полагает, что есть «способ приучить себя к смерти и некоторым образом испробовать ее». Это, естественно, не погружение в смерть, а приближение к ней и рассмотрение ее, чтобы ознакомиться с подступами смерти (ведь не без основания нам предлагают приглядываться к сну, поскольку он походит на смерть).

Монтень полагал, что смерть не должна рождать страх, поскольку мы «уже прошли и проходим через ряд смертей».<sup>36</sup> В этом, считал он, можно

<sup>34</sup> Монтень М. Опыты. Т.2. Гл. III. С.32.

<sup>35</sup> Монтень М. Опыты. Т.2. Гл. III. С.34.

<sup>36</sup> Монтень М. Опыты. К.2. Гл. XII. С.423.

опираться не только на слова Гераклита о *смерти как условии жизни* (смерть огня есть рождение воздуха, а смерть воздуха – рождение вод), но и на факт смены возрастов, смены дней как смерти всего предшествующего. Монтень, ориентирует самого себя и читателя на то, чтобы научиться встречать смерть грудью и вступать с ней в противобойство. И для того, чтобы отнять у смерти главный козырь, необходимо, полагает Монтень, избрать путь от противного. Следует лишить смерть загадочности, пристально рассмотреть ее вблизи, приучить себя к ней, размышлять о смерти чаще, нежели о чем-либо другом. Каждый случай, будь то даже укол булавкой, нужно сопоставлять со смертью, нужно думать о бренности всего, для того, чтобы укрепнуть и стать более стойким.<sup>37</sup>

Увидеть подлинный и неприкрашенный лик смерти могли, по мнению Монтеня, лишившиеся сознания или упавшие без чувств, ибо «что касается самого момента перехода от жизни к смерти, то нечего опасаться, что он связан с каким-либо страданием или неприятным ощущением, если учесть, что для того, чтобы почувствовать что-нибудь, нужно какое-то время. Чтобы ощутить страдания, требуется время, а между тем момент смерти столь краток и стремителен, что он неизбежно должен быть безболезненным. У нас есть основания бояться только подготовительных мгновений смерти. Но они – то как раз и поддаются упражнению».<sup>38</sup>

Монтень имеет все основания утверждать это. Он описывает случай, произошедший с ним самим, когда Монтень, в результате травмы, оказался в положении, близком к смерти. Свое амбивалентное состояние он описывает так: «Мне казалось, что жизнь моя держится лишь на кончиках губ; я закрывал глаза. Стараясь, как мне представлялось, помочь ей уйти от меня, и мне было приятно изнемогать и отдаваться течению. Это была мысль, еле брезжившая в моем сознании, такая же слабая и зыбкая, как и все остальные, но она не только не была мне неприятна, а, напротив, к ней примешивалось то сладостное ощущение, которое бывает, когда мы погружаемся в сон».<sup>39</sup> Далее Монтень делает удивительное умозаключение. Он вступает в полемику с общепризнанным мнением, утверждая, что мы напрасно оплакиваем людей, находящихся в агонии, полагая, что их мучат жестокие боли, или души их подавлены мрачными мыслями. По глубокому убеждению Монтеня, их не следует жалеть, поскольку у таких людей «душа и тело спят, укутанные саваном», хотя в них есть некоторые проблески сознания, и есть движения тел. На собственном примере Монтень убедился, что для того, чтобы свыкнуться со смертью, нужно только приблизиться к ней вплотную.<sup>40</sup>

Экзистенциал страха в эпоху Возрождения и в начале нового Времени проявляется противоречиво и парадоксально. Общеизвестна позиция возрожденческих мыслителей, утверждаемая в их основных положениях.

<sup>37</sup> Монтень М. Опыты. Т. 1. Гл. XX. С. 133.

<sup>38</sup> Монтень М. Опыты. Т.2. Гл. VI. С.63.

<sup>39</sup> Монтень М. Опыты. Т.2. Гл. VI. С.66.

<sup>40</sup> Монтень М. Опыты. Т. 2. Гл. VI.С.71.

<sup>41</sup> Энциклопедия афоризмов. Средние Века. Эпоха Возрождения...Минск.1999. С.190,287.

Монтень М. Опыты. Т. 2. Гл. VI.С.71.

Так, Леонардо да Винчи (1452–1519) писал: «Кто в страхе живет, тот и гибнет от страха», а Джордано Бруно (1548–1600) провозглашал: «Страх смерти хуже, чем сама смерть».<sup>41</sup> Между тем, гуманистическая позиция не была широко популярна, и представляла скорее некий гармонизирующий призыв, выражала желание преодоления многоликих страхов, окружавших средневекового человека.

Другое дело, что эти страхи не могли еще стать доминирующими, задающими тон во всей культуры, искусстве, философии, как это произошло с приходом романтизма. М.Фуко в работе «Безумие и неразумие: История безумия в классический век» (1961) анализировал проблему страха перед безумием в конце Средневековья, в эпоху Возрождения. Европейское общество развивалось согласно принципам гомеопатии, лечения подобного подобным, и боролось с безумием с помощью логического и символического присоединения его к вотчине Сатаны, и к стихиям изменчивости и непостоянства – к воде и морю, и лечило безумцев «путешествием по водам». Бродячих сумасшедших, маргиналов в буквальном значении слова, изгоняемых за пределы городов (в деревнях наблюдалось большая толерантность к «дурачкам») помещали на «корабли дураков» – плавучие прообразы будущих домов умалишенных.<sup>42</sup> Здесь важны следующие моменты: во-первых, два из самых сильных страхов большинства людей, страхов, укорененных в ментальности – *страх Сатаны и страх моря*, экзистенциально связывались с *безумием*. Один из персонажей коллоквиума «кораблекрушение» Эразма Роттердамского, восклицает «Довериться морю – это безумие». Поэтому сумасшествие и лечилось столь «радикальным средством», как путешествие в страх переполненное изменчивое море. Во-вторых, вытесняя страх, борясь с сумасшествием, «леча» его, западноевропейское общество попутно боролось с *одиночеством* бродячих сумасшедших, юродивых, дурачков, насильственно создавая им на «корабле дураков» микро модель, копию «нормального» общества (социума), состоящего из людей себе подобных, *однородных* в своей безумии. И, тем самым, невольно причисляло к разряду безумцев самих путешественников.

«Непрописанные» топики одновременно и рождали страх. Все *Иное* представлялось *Чужим*, а потому – подозрительным, таящим беспокойство и угрозу. Равно как и все Новое, социокультурные инновации, вступающие в столкновение с консервативной ментальностью (мифами о «золотом веке»). Это было причиной крестьянских, религиозных бунтов XVI–XVII вв. Протестантизм в этом аспекте был попыткой возврата к аутентичному христианству, к чистой Церкви и к интимному Слову Господню, к «золотому веку» раннего христианства. Однако то, что протестант понимал как исключающие новации ненавистного папства, для католиков было укорененными в прошлом основами религиозного (и светского) бытия. Поэтому и протестантские призывы к элиминации пяти таинств из семи (при сохранении крещения и причащения), к реформам церкви и церемоний, воспринимались католиками как радикальные реформы, содержащие прямые и скрытые угрозы. Страх ассоциировался не только с Иным, запредельным по отношению к обжитой топике существования, но и представал тем, что являлось внутри-топическим, обыденным, повседневным

<sup>42</sup> Foucault M. Folie et de(raison): Histoire de la folie a l'age classique. Paris, 1961. P.42-46.

– людьми (соседями), вещами, предметами, явлениями природы, содержащими символические инвестиции враждебных сил.

В классификации страхов, берущих начало в Средневековье, особое место занимает страх завязывания узелка, который символизировал кастрацию, отсечение гениталий, бесплодие, импотенцию, фригидность (свидетельства Т.Платтера, П.де Ланкра, Ж.Бодэна и др.).<sup>43</sup> Этот страх провоцировал панику и инициировал поиск различных способов защиты от завязывания узелка. В эпоху Возрождения, в начале Нового времени этот страх выходит на страницы письменной культуры, о нем пишут Монтень, Рабле, Бодэн, кюре Шартрской епархии Ж.-Б.Тьер в «Трактате о суевериях, касающихся освящения» (1679). М. Монтень связывал страх завязывания узелка (как страх кастрации), с феноменами психологических операций – *торможения и блокировки* (феноменом опережающего фиаско). Ж. Делюмо выводит из этого рассуждения, что причина торможения – в женоненавистнических проповедях священников и демоологов, нагнетающих страх перед женщиной, подозрение к сексу, браку и половой близости.

«Двойной ужас» (Ж.Делюмо) – страх Сатаны и апокалиптический *страх близкого конца света* – сотрясал Германию в XVI в. и начале XVII в., благодаря откровениям М.Лютера, Ж. Де Терамо, А.Мускулуса, А.Данэ и многих других. Исследования подобной литературы позволило Ж.Делюмо (вопреки другим исследователям) сделать рискованный вывод о том, что именно в начале Нового времени (а не в Средневековье) ад, его обитатели и слуги завладели воображением народов Запада, а кульминация страха Сатаны в Европе наступила во второй половине XVI – начале XVII вв.<sup>44</sup>

Монтень ориентирует самого себя и читателя на борьбу со смертью и освобождение от страха смерти. Монтень приводит слова Лукреция: «Из-за страха перед смертью людей охватывает такое отвращение к жизни и дневному свету, что они в тоске душевной лишают себя жизни, забывая, что источником их терзаний был именно этот страх».<sup>45</sup> Средствами борьбы со смертью и со страхом может быть «разглядывание их вблизи», осмысление смерти и страха, комплекс упражнений подготовки к смерти, понимание того, что страх – это состояние потрясенности, вызванное часто нашим воображением, но вместе с тем, это состояние требует постоянной готовности к испытаниям.

Мишель Монтень в знаменитых «Опытах» посвящает страху специальное эссе, в котором определяет страх как «страсть воистину поразительную», более других выбивающая рассудок из колеи. Недаром он в качестве эпитафии берет цитату из Вергилия «Я оцепенел; волосы мои встали дыбом, и голос замер в гортани».<sup>46</sup> Поэтому Монтень констатирует, что страх может «окрылять нам пятки», или пригвоздить и сковывать ноги. Но важным является для Монтеня *зафиксировать крайнюю степень страха*, (которую можно определить как *позорную храбрость труса*) – когда, находясь под воздействием страха, человек проникается той самой храбростью,

<sup>43</sup> Делюмо Ж. Ужасы на Западе. М., 1994. С.39.

<sup>44</sup> Там же. С.214-215.

<sup>45</sup> Монтень М. Опыты. Т.2. Гл. III. С.35.

<sup>46</sup> Вергилий. Энеида. II.774. // Монтень М. Опыты. Т.1.С.116.

<sup>47</sup> Монтень М. Опыты. Т.1. Гл. XVIII. С.119.



недостающей перед лицом страха, и с античным ригоризмом заключить: «Вот чего я страшусь больше самого страха».<sup>47</sup>

Блез Паскаль исходит из представления о «прописке» страха (наряду с другими страстями) сугубо в одушевленных предметах. Что же касается неодушевленных тел, то страх им не ведом, поскольку «предмет этих страхов – пустота». Паскаль восклицает: «Что же такого есть в пустоте, что может их пугать? Что может быть глупее и смешнее?»<sup>48</sup>

Понимание и прочувствование проблемы страха сопряжено не столько с фиксацией связи страха с одушевленными телами, сколько с интерпретацией христианских догматов в духе экзистенциалистской топологии. Паскаль опирается на библейское предсказание о том, что Мессия придет заключить Новый Завет и поместит закон свой *не вовне, но в сердце*, и *страх* свой, бывший *снаружи*, поместит в *самую глубину сердца* (Иер.23:5; Ис.63:16).<sup>49</sup>

Паскаль уверенно избирает в качестве идеального *страхоборца* Иисуса – великого *страстотерпца* Иисус, пребывая в сомнении и в страхе смерти, молится о том, чтобы проявилась воля Бога-Отца. «Но, узнав Его волю, Он идет навстречу ей, чтобы принести Себя в жертву».<sup>50</sup> Поэтому Христос, согласно Паскалю, *испытывающий по сей день (и до конца мира)* страдание и одиночество в ужасе ночи, является примером для верующего человека, который не должен спать в это время.

Паскаль констатирует, что человек находится «в ужасающем неведении» о том, что такое мир, ни что такое я сам, по чьей воле я в этом мире. Человек видит пугающие пространства вселенной, которые его окружают. Но, полагает Паскаль, «нет для человека ничего важнее его участи; нет для него ничего страшнее вечности».<sup>51</sup> Именно смерть открывает врата ужасающей вечности и угрожает этим каждому мгновению человеческой жизни. Ужас заключается и в сиюминутной возможности смерти (и вечности), и в неизбежности смерти, и в неведении о «содержательном» наполнении экзистенциальной вечности человека – «вечного небытия, вечных мучений». Но Паскаль не был бы Паскалем, если бы он не замahнулся на устои человеческого бытия. Без напряженного постижения собственной участи, преодоления страха смерти и борения с самой смертью не может состояться подлинно человеческое бытие. Паскаль использует повторяющиеся эпитеты для описания последствий для неведущих собственной участи и для характеристики подобной беспечности – «*ужасные последствия*», «*чудовищная беспечность*». Можно ли сказать, что Паскаль пугает читателя? Нет, он «всего лишь» по-экзистенциалистски резюмирует опыты человеческой истории, совершаемой каждый миг.

Отношение собственно к страху у Паскаля продиктовано религиозно-экзистенциальной диалектикой. К «*дурному страху*» Паскаль отнес страх, рожденный сомнением в существовании Бога. Дурной страх сопряжен с отчаянием, ибо «люди боятся Бога, в которого не веруют». «Благой страх» – происходит от веры, он сопряжен с надеждой, ибо рождается из веры,

<sup>48</sup> Паскаль Б. Мысли. Фр.75.С.355.

<sup>49</sup> Паскаль Б. Мысли. Фр.735.С.171.

<sup>50</sup> Паскаль Б. Мысли. Фр.919.С.331.

<sup>51</sup> Паскаль Б. Мысли. С.193.

и люди уповают на Бога, в которого веруют. «Одни боятся Его (т.е. Бога – А.Г.) утратить, другие – Его найти», – констатирует Паскаль. Примером превращения у Паскаля негации страха в его позитивный «оборотень» может служить трансформация искуса из отрицательного момента (угрозы) в побудительный мотив веры. Паскаль афористично записал: «Молитесь из страха впасть в искушение. Впадать в искушение опасно. Ему подвергаются потому, что не молятся»<sup>52</sup>. Таким образом, страх признается Паскалем необходимым экзистенциалом человеческого бытийствования.

Паскаль не настаивает на том, что человеку не нужно бояться смерти. Напротив, исходя из экзистенциалистского понимания человеческого бытия, он полагает, что нужно «бояться смерти, будучи вне опасности, а не подвергаясь ей, ибо надо быть человеком».<sup>53</sup> Можно ли говорить о каком-либо *подлинно человеческом* (то есть равняющемся на божественный пример) образце отношений со страхом в трактовке Блеза Паскаля? Это, пожалуй, то, что мы анализировали выше под понятием «*Страх Божий*», или высшую форму гармонизирующего Страх. Сам Паскаль не называет эту «идеальную» форму Страхом Божьим, он называет его «*благим страхом*», но из контекста понятно, что именно к такому пониманию Блез и приходит в результате мучительных исканий.

В одном фрагменте Паскаль приводит два высказывания своих собеседников. Один сказал, что испытал несказанную радость и умиротворение после исповеди, другой – поведал, что после нее по-прежнему пребывал в страхе. Паскаль же подумал, что «каждому недостает того чувства, которое испытывает другой», и из этих двоих можно сделать одного безупречного человека.<sup>54</sup> Паскаль во «Фрагментах» отмечает «страх святых, всегда следовавших самому надежному»<sup>55</sup>, то есть, даже им, святым, присущ (или необходим?) страх. Идеал для Паскаля – это неразрывность и неслиянность умиротворения, радости и страха, рождаемых общением с Богом. Этот идеал воплощен Паскалем в следующей максиме: «Трудитесь для своего спасения со страхом».<sup>56</sup>

Но Паскаль не останавливается на этом, он идет дальше, экзистенциалистски заостряя вопрос о бытии и о его высшем, личностно-трансцендентном смысле. «Те, кто надеется на спасение, счастливы этим, но для них есть словно противовес страх перед адом. У кого больше оснований бояться ада – у того, кто не ведает, существует ад или нет, и твердо знает, что будет проклят, если существует; или у того, кто догадывается, что ад есть, и если так, надеется спастись?»<sup>57</sup> Правда, Паскаль не берет во внимание вариант тех, кто не ведает, существует ад или нет, и при этом не знает (не думает) о проклятии.

Перефразируя Паскаля, можно сказать: Ад один – и для грехов против любви, и для грехов против справедливости.<sup>58</sup>

<sup>52</sup> Паскаль В. Мысли. Фр.744. С.244.

<sup>53</sup> Паскаль В. Мысли. Фр.715 (215). С.274.

<sup>54</sup> Паскаль В. Мысли. Фр.712 (530). С.274.

<sup>55</sup> Паскаль В. Мысли. Фр. 917.С.275.

<sup>56</sup> Там же. Фр.514. С.361.

<sup>57</sup> Там же. Фр.239. С.281.

<sup>58</sup> Паскаль В. Цит. соч. Фр.961.С.325.

## **ФИЛОСОФСКО-ПЕДАГОГИЧЕСКИЕ ВЗГЛЯДЫ ЛОККА И РУССО: АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ВАРИАЦИИ НА ОДНУ ТЕМУ?**

Эпоха Просвещения породила новый взгляд на мир, на человека, на общество, на взаимоотношения в системе Человек – Общество – Природа. Современная трактовка Просвещения рассматривает его как закономерно возникающее и повторяющееся явление, характерное для многих регионов земного шара и вовсе не связанное однозначно с определенным периодом формирования капитализма. М.А.Киссель, например, считает, что Просвещение – особая стадия социально-культурного развития, «...характеризующаяся переходом от общества религиозного традиционализма к обществу со смешанной системой ценностей, среди которых существенное место занимают ценности рационалистические, относящиеся не только к лучшему познанию и пониманию мироздания, но и к образу человека и общества»<sup>1</sup>. Таким образом, исходными характеристиками Просвещения, его главными отличительными особенностями являются, во-первых, тотальный критицизм, означающий полный пересмотр исторических свершений во всех областях человеческой деятельности, и, во-вторых, приоритет рационалистических ценностей.

Возникнув как широкое философское течение, Просвещение имело конкретные, весьма специфические, проявления в зависимости от той социокультурной ситуации, в которой творил тот или иной философ, а также индивидуально-личностных особенностей мыслителя. И, тем не менее, общая мировоззренческая позиция сформировала тот фундамент, который и принято называть Просвещением. Небезынтересно сравнить позиции двух виднейших представителей просветительской философской традиции: Джона Локка в Англии и Жана-Жака Руссо во Франции – в их философско-педагогическом аспекте.

<sup>1</sup> Киссель М.А. Просвещение как особая историко-философская эпоха // Некоторые характеристики философии эпохи Просвещения. Институт философии и права. М., 1989. С. 4.

Во взглядах этих мыслителей Просвещения был преодолен, наконец, средневековый **преформизм**. Теория преформизма основывалась на понимании детей как полностью сформировавшихся взрослых, но в миниатюре. Достаточно вспомнить, что средневековые художники и скульпторы изображали детей с пропорциями тела и лица, как у взрослых. Этот образ ребенка как маленького взрослого господствовал и в эмбриологии. Считалось, что при зачатии в яйцо или сперму внедряется крошечный, но полностью сформировавшийся человек – гомункулус. Далее происходит лишь увеличение размеров.

Отношение к ребенку как к увеличивающемуся в размерах взрослому имело плачевную повседневную педагогическую практику – детей активно привлекали к взрослым работам, объясняя неспособность выполнять некоторые из них ленью, а не природной незрелостью. Даже осваивая ремесло, дети работали наравне со взрослыми уже с шести-семи лет. А уж наказания за нерадивость в работе были обычным явлением.

Изменение господствующих технологий, рост коммерции и рыночной экономики, рост городов и расцвет национальных государств породило изменение в мире профессий. Массовыми стали профессии, которые требовали умения читать и писать, знания математики. Дети, как их не пори, не могли уже наравне со взрослыми участвовать в такой профессиональной деятельности. Стала очевидной необходимость специально организованной подготовки детей к взрослости. Преформизм был подорван успехами образовательной практики в стремительно растущих в Европе к XVII в. школах. Это стало одной из важнейших причин изменения статуса ребенка. Его стали считать не *маленьким* взрослым, а *будущим* взрослым. Философско-педагогические построения Просвещения активно обосновывали это мнение.

В философском дискурсе Просвещения обсуждался вопрос о разуме как сущностной характеристике человека, о здравом смысле как способности человека к самостоятельному мышлению, о человеке как автономном субъекте и суверенной личности. Антропологические воззрения развивались в противопоставлении человека в его «естественном» состоянии – человеку в «гражданском» или «цивилизованном» состоянии. Естественным стал интерес философов Просвещения не только к историческому аспекту этого сопоставления, но и онтогенетическому, то есть к возможности индивидуального становления человека в его восхождении от ребенка к гражданину.

Философско-педагогические взгляды **Джона Локка** воплощены, с одной стороны, в его теории познания – в описанном мыслителем механизме приобретения человеком знаний, убеждений, принципов и способов деятельности. Локк считал, что образ мыслей, способы мышления и поведение человека формирует окружающая среда, обеспечивая возможность приобретения опыта. Разум, толкуемый Локком как способность к рассуждению и пониманию, не дан человеку от рождения. Локк отвергает возможность существования врожденных идей, аргументируя свое убеждение наблюдениями за детьми. Он утверждал, что сознание изначально свободно от каких-либо идей и, скорее, похоже на чистую доску. Разумение

формируется лишь в процессе приобретения жизненного опыта и благодаря собственным усилиям. Этот процесс может быть более успешным благодаря внешнему воздействию, целенаправленному педагогическому процессу. Знания, идеи, моральные и религиозные принципы человек приобретает в опыте, нанося их на «чистую доску» своего сознания. Этот опыт и призван организовать педагог.

С другой стороны, философско-педагогические воззрения Локка проявляются в описании человека в «естественном» и «гражданском» состояниях. Локк, отвергающий врожденные различия между людьми, признает «природное равенство людей» первым качеством человека в его «естественном» состоянии. Философу представляется очевидным, «...что существа одной и той же породы и вида, при своем рождении без различия получая одинаковые природные преимущества и используя одни и те же способности, должны также быть равными между собой без какого-либо подчинения и подавления»<sup>2</sup>. Это равенство видится Локку как равенство исходных позиций, равенство возможностей. Вторым «естественным» качеством человека Локк определяет свободу. «Естественная свобода человека заключается в том, что он свободен от какой бы то ни было стоящей выше его власти на земле и не подчиняется воле или законодательной власти другого человека, но руководствуется только законом природы»<sup>3</sup>. В продвижении от «естественного» к «гражданскому» состоянию человек увеличивает неравенство между собой и другими людьми и, теряя естественную свободу, приобретает абсолютную, справедливую и истинную свободу. Именно эти положения гносеологического, антропологического и социально-философского разделов философии Локка легли в основу его философско-педагогической концепции.

Жан-Жак Руссо, сформировавшийся как философ в просветительской среде, обрушился с сокрушительной критикой на современное общество. Руссо усомнился в прогрессивности самого исторического движения, оценив этот путь, сопровождаемый развитием наук и искусств, как дорогу к нравственному упадку. Критицизм Руссо проявился в его взглядах на религию, этику, педагогику, политологию, гносеологию. Подвергнув пересмотру достижения человечества в различных сферах, он не только критиковал и обличал, но и предложил собственные варианты развития общества – не только в социально-политическом, но и в этическом, религиозном и педагогическом аспектах. Однако его философская система имеет настолько яркие особенности, отличающие его от «общепросветительской» позиции, что одни считают эту систему противоречивой<sup>4</sup>, а другие склонны относить ее скорее к романтической философской традиции, чем просветительской<sup>5</sup>.

Гносеологические взгляды просветителей основаны на уверенности в том, что природный порядок принципиально поддается умопостижению лишь при помощи разума, который чаще понимается как рассудок,

2 Локк Дж. Сочинения: В 3 т. М., 1985. Т. 3. С. 263.

3 Локк Дж. Сочинения: Т. 3. С. 274.

4 Дворцов А.Т. Жан-Жак Руссо. М., 1980. С. 91.

5 Рассел Б. История западной философии. М., 1993. Т. 2. С. 191. Реале Д., Антисери Д. Западная история от истоков до наших дней. В 3 томах, 1996. Т. 3. С. 536.

«внутренний опыт» по Локку, эмпирические способности человека. Прочие, присущие человеку способности – эмоциональные, этические, эстетические, волевые, творческие – рассматриваются как второстепенные или даже как несущественные, искажающие истинное познание мира. Среди всех способностей познания философия Просвещения провозглашает науку главным и истинным способом познания, продвигающим человечество к истине. Свет разума и знание истинных законов природы позволит человечеству, по замыслу просветителей, одержать победу над тьмой невежества и страданием, подчинить природу своей воле, использовать ее в своих интересах.

В вопросах познания Руссо проявляет скептицизм, который связан с критикой рассудочности и рационализма. Руссо различает способность «разума» (в переводе В.Ф. Асмуса) или «ума» (в переводе И.Я. Волевича) от способности «рассуждения» (по Асмусу) или «умозаключения» (по Волевичу). Руссо высоко ценит разум (ум) как «способность соотносить свойства нашей души с природою вещей и с их отношениями к нам»<sup>6</sup>. Отношение же к рассуждению (умозаключению) связано с его пониманием как злоупотребления разумом, способности искусственного формально-логического определения и такого же искусственного сочетания мыслей. Руссо называет это резонерством и считает, что «это искусство отнюдь не учит нас узнавать... истины, служащие основой для построения новых, и когда мы пытаемся заменить их своими собственными убеждениями, страстями, предрассудками, то вместо того, чтобы просветить, оно окончательно оглушает нас и, не воспитывая души, лишь раздражает ее, а, вместо того, чтобы совершенствовать ум, вовсе разрушает способность здраво мыслить»<sup>7</sup>. Рассуждение дает нам познание не фактов, а отвлеченных идей. Его область — не первичное, фактическое, истинное, а производное, то есть обобщенное, систематизированное, выведенное из частного, отвлеченное от действительного. В результате происходит рационалистическое извращение истины посредством формально-логической сноровки, оперирования лишенными многочисленных оттенков смысла фразами, возведения мелких явлений в ранг всеобщих принципов, извлечения бесконечных исключений из правил и низведения его до простого изначального факта. Отсюда скептицизм Руссо, его неверие в саму возможность достоверной истины, в истинность рассудочного знания.

Скепсис Руссо касается и его отношения к наукам. В своем рассуждении «Способствовало ли возрождение науки и искусств улучшению нравов?» Руссо обосновывает отрицательный ответ на поставленный в заголовке вопрос. Считая науки и искусства источником всяческих зол, Руссо надеется, что, осознав это, потомки, если не будут еще более безрассудны, будут просить Бога: «всемогущий боже! Ты, в чьих руках наши души, избавь нас от наук и пагубных искусств наших отцов...»<sup>8</sup>. Главным аргументом Руссо в его скептическом отношении к наукам является негативное влияние их на нравы. «Не науку оскорбляю я, – пишет Руссо все в том же «Рассуждении»,

<sup>6</sup> Руссо Ж.-Ж. Письма о морали//Педагогические сочинения. В 2 т. Т.2. М.,1981. С.110.

<sup>7</sup> Руссо Ж.-Ж. Письма о морали//Педагогические сочинения. В 2 т. Т.2. С.110-111.

<sup>8</sup> Руссо Ж.-Ж. Избранные соч.: В 3 т. М., 1961. Т. 1. С. 62.

– а защищаю добродетель перед добродетельными людьми, которым дороже честность, чем ученым образованность»<sup>9</sup>.

Второй аргумент Руссо – множественность и противоречивость знания, получаемого с помощью рассуждений. Сравнивая философов с толпой шарлатанов, Руссо явно иронизирует: «Один из них утверждает, что тел не существует, а есть только представления о них; другой уверяет, что нет иной субстанции, кроме материи, и иного бога, кроме вселенной. Этот возвещает, что нет ни добродетели, ни порока и что добро и зло, как их понимает мораль, – химеры, а тот заявляет, что люди – волки и могут со спокойной совестью пожирать друг друга»<sup>10</sup>. В таком несогласии видит Руссо отдаление от истины, а не приближение к ней.

И всё же Руссо не отрицает разум как путь познания, аргументируя эту позицию через веру в Бога. Философ воспринимает Бога как покровителя света, а не тьмы. В «Исповедании веры савойского викария» он пишет: «Бог... наделил меня разумом не для того, чтобы запретить пользоваться им; и принудить меня ограничить разум – значит оскорбить его Создателя. Служитель истины не должен угнетать разум человеческий, он должен просвещать его»<sup>11</sup>. Путь к истине, истинную философию Руссо видит в стремлении к добродетели, в стремлении не хорошо говорить, а хорошо поступать. Так взгляды Руссо на познание связываются с его этическими воззрениями. Это делает позицию Руссо особенной, отличной от точки зрения других просветителей, уповающих на разум как важнейший источник познания.

*Антропология и философия истории* Просвещения ставят человека на высшую ступень иерархической лестницы природы, наделяя его способностью использовать разум для господства над природой. В философии Просвещения «человеческий разум представляется отличным от всей остальной природы и имеющим над ней превосходство»<sup>12</sup>. При этом сам человеческий разум признается «детисцем природы», порожденным природой и функционирующим по ее законам. Обращаясь к вопросу становления человека и в историческом, и в индивидуальном аспектах, просветители доказывали прогрессивность этого процесса, накрепко связывая его с просвещением человека и человечества. Несовершенный человек, как в период своего детства, так и в первобытном, «естественном» состоянии может достичь совершенства лишь на пути развития своих рациональных способностей, на пути просвещения, в результате разумного изменения самого себя. Представители Просвещения особую роль отводили разуму, как фактору прогрессивного развития человечества. Разумное, ясное представление о мире – необходимое и обязательное условие борьбы с общественным злом, перестройки общества на принципах свободы и справедливости.

Для Просвещения популярно проектирование социально-политического переустройства на основании открытых просвещенным

<sup>9</sup> Руссо Ж.-Ж. Избранные соч.: В 3 т. Т. 1. С. 43.

<sup>10</sup> Руссо Ж.-Ж. Избранные соч.: В 3 т. Т. 1. С. 61.

<sup>11</sup> Руссо Ж.-Ж. Эмиль // Педагогические сочинения. В 2 т. Т.1. М., 1981. С.359.

<sup>12</sup> Тарнас Р. История западного мышления. М., 1995. С. 241.

разумом «естественных законов», противостоящих положительному законодательству, юридическим установлениям, имеющим санкцию государства. Просвещение предлагает рационалистическую интерпретацию «естественного закона» как предписаний разума относительно прав личностей в контексте многочисленных и разнообразных общественных связей. Причиной и источником такого «естественного закона» является Высший Разум, а социальным следствием – общественный договор. Новый социальный порядок – воплощение разумности человека и человечества, а старый, основанный на привилегиях и неравенстве людей, неразумен, несправедлив и потому незаконен.

Философы Просвещения отстаивали идею разумности в переустройстве общества. Разум, как фактор достижения социального благополучия и справедливости, воплощается у просветителей в лице просвещенного монарха или просвещенных граждан республики. Политические решения должны предваряться рациональным анализом, нахождением рационалистических аргументов. Поэтому к управлению обществом должны быть допущены только просвещенные граждане. «Именно век Просвещения вводит важную новацию, ... – речь идет о формировании общественного мнения, где осуществляется безграничный обмен рационалистическими аргументами»<sup>13</sup>. Выводя эту традицию из эпохи Просвещения, со времен Французской революции, Хабермас рассматривает культурную, в том числе политическую динамику как «лабораторию аргументов», «цепь событий, обретенных аргументами»<sup>14</sup>.

Таким образом, в философской культуре Просвещения проявляется «... не только то, что разум и природа одно и то же, но и то, что разум и природа есть вместе с тем свобода, равенство и братство»<sup>15</sup>. Проникновение разумом в сокрытые природой законы позволит построить новое счастливое общество на справедливых, разумных, законных основаниях. «Наконец-то счастливое будущее человечества казалось достижимым, причем в результате его собственных рациональных способностей и конкретных достижений»<sup>16</sup>.

Антропологические взгляды Руссо значительно отличаются от «общепросветительских». Во-первых, он не считает разум отличительной чертой человека, присущей исключительно человеку. Он вполне допускает наличие разума и у других существ. «Кто знает, – спрашивает Руссо, – не существуют ли различные степени разума, каждой из которых природа придала тело с соответствующими органами чувств, скажем от улитки до людей здесь, на земле, и от людей до неких высших существ в других мирах?»<sup>17</sup> Руссо предлагает адресату своих писем – графине Элизабет-Софи д'Удето: «Отчего бы нам не вообразить себе необъятную вселенную вместилищем бесконечного разнообразия существ, организованных на

<sup>13</sup> Гийом Ж. Есть ли качественный сдвиг в нашей политической современности? Перспективы Французской революции // Философские исследования, 2000. № 3. С. 146.

<sup>14</sup> Цит. по: Гийом Ж. С. 147.

<sup>15</sup> Киссель М.А. Просвещение как особая историко-философская эпоха. М., 1989. С. 11.

<sup>16</sup> Тарнас Р. История западного мышления. М., 1995. С. 236.

<sup>17</sup> Руссо Ж.-Ж. Письма о морали // Педагогические сочинения. В 2 т. Т.2. М., 1981. С.117.



тысячу разных ладов, способных в полной мере оценить игру природы и пристально наблюдающих за деяниями людей?»<sup>18</sup>

Во-вторых, главной оживляющей нас чертой Руссо считал не разум, а чувства. По мнению Руссо, «существовать для нас – значит чувствовать, ибо чувства стоят несравненно выше разума... Вот каковы они в отношении отдельной личности: любовь к самому себе, страх боли и смерти и стремление к благополучию. Но ежели (а сие бесспорно) человек по природе своей существо общественное или созданное таковым стать, то здесь выступают на сцену другие врожденные чувства, свойственные человеческому виду в целом. Именно система моральных ценностей, образованная из двух данных видов отношений – к себе и к окружающим, – и рождает естественное движение души – совесть»<sup>19</sup>.

В-третьих, Руссо сомневается в превосходстве человека как живого и разумного существа над всей остальной природой. Рассуждая об общей схеме устройства мира, он отмечает, что «нет во Вселенной существа, на которое нельзя было бы, с известной стороны, смотреть как на общий центр для всех других, вокруг которого они все сгруппированы, так что все взаимно являются целями и средствами одни для других»<sup>20</sup>.

В-четвертых, Руссо считает человека более близким к Богу уже по самой своей природе. Не просвещение, по Руссо, может сделать человека счастливым, а возвращение к собственной природе.

Переход к будущему справедливому обществу требовал воспитания нового человека – гражданина, прежде всего. Поэтому старая система воспитания, санкционируемая церковью, подверглась со стороны Руссо жесточайшей критике. Вместо нее он предложил систему, так называемого, естественного воспитания, способствующего выявлению у ребенка дарований, заложенных природой. Учитывая отношение Руссо к современному обществу, неудивительно его требование к созданию особой воспитательной среды, свободной от деспотичной воли социализированных взрослых. Считая природу идеальной воспитательной средой, Руссо предполагал, что природа позволит ребенку раскрыть пределы своей естественной свободы и свои собственные способности и дарования.

Педагогическая концепция Руссо, безусловно, складывалась под влиянием предложенной к тому времени Джоном Локком системы воспитания. Некоторые исследователи отмечают сходство позиций Локка и Руссо на образование как процесс, направленный на изменение определенных, социально значимых качеств ребенка. Утверждают даже, что философско-педагогические взгляды Руссо являются лишь вариацией на ту же тему. Так в предисловии к сочинениям Локка читаем: «...основная мысль реформы воспитания принадлежит Локку и стоит в ближайшей связи с внутренними мотивами его учения»<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> Руссо Ж.-Ж. Письма о морали С.118.

<sup>19</sup> Руссо Ж.-Ж. Письма о морали. С.126.

<sup>20</sup> Руссо Ж.-Ж. Эмиль. Исповедание веры савойского викария // Педагогические сочинения. В 2 т. Т.1. М., 1981. С.328.

<sup>21</sup> Локк Д. Мысли о воспитании. Очерк жизни и деятельности Локка. М., 1896. С.XVI.

Действительно, сходство философско-педагогических взглядов Локка и Руссо легко обнаружить. Оно заключается, прежде всего, в их радикальном отказе от преформизма и признании необходимости целенаправленной, специально организованной деятельности, способствующей взрослению. Локк опередил Руссо в своем внимании к естественному воспитанию, которое он понимал как способствующее физическому развитию ребенка, развертыванию его природных физических способностей. Еще в 1693 году в трактате «Мысли о воспитании» Локк писал: «Предоставим природе возможность формировать тело так, как она считает лучшим: предоставленная самой себе, природа работает гораздо лучше и точнее, чем работала бы тогда, если бы следовала нашим указаниям»<sup>22</sup>. Руссо развил эту идею Локка, но совершенно оригинально, так как его взгляды на природу и человека значительно отличаются от взглядов английского философа.

Несогласие Руссо с Локком проявляется, прежде всего, в его оценке разума как фактора воспитания. Локк сокрушался, что воспитатели «не достаточно рано... приучают детей к дисциплине и подчинению разуму в то время, когда их душа наиболее нежна и наиболее легко может быть направлена в ту или другую сторону»<sup>23</sup>. Руссо же предлагал не торопиться с интеллектуальным развитием ребенка, называя детство «сном разума».

Локк считал, что «начало всех добродетелей и истинного превосходства лежит в умении отказаться от своих желаний, раз они не одобряются разумом...». Поэтому он советовал «...приучать детей уже с самой колыбели сдерживать свои желания и не подчиняться своим фантазиям»<sup>24</sup>. Руссо же уповал на позитивное нравственное начало, от природы свойственное человеку, и формирование нравственности связывал с открытием в ребенке природного чувства сострадания.

В разделе «Нравственное воспитание» Локк особое внимание уделяет формированию у ребенка манер, приличных в обществе. Это соответствует цели воспитания, которую Локк видит в том, чтобы «...сделать своего питомца благовоспитанным, образовать его душу, развить в нем хорошие привычки, внушить ему твердые начала добродетели и благоразумия, научить его знанию людей, вызвать в нем желание стремиться к тому, что прекрасно и достойно похвалы, и возбудить в нем настойчивость и энергию в достижении этого...»<sup>25</sup>. Как можно убедиться, Локк осуществляет педагогическое целеполагание целиком через категории социальные. Цель воспитания задается исключительно извне, исходит от общества и не учитывает индивидуальных особенностей ребенка. В процессе образования педагог стремится заполнить «чистую доску» детского разума знаками и шифрами социальных условий.

В этом отношении позиция Руссо до некоторой степени противоположна. Он видит педагогическую задачу в создании условий для полнокровного развертывания всех природных позитивных задатков, которые сделают человека истинно зрелым для создания нового лучшего общества. Локк

<sup>22</sup> Локк Д. Педагогические сочинения. М., 1939. С. 77.

<sup>23</sup> Локк Д. Мысли о воспитании. С. 30.

<sup>24</sup> Там же. С. 36.

<sup>25</sup> Там же. С. 99.

в своих педагогических заметках предлагает формировать ребенка годного для этого общества, Руссо же с помощью своей педагогической концепции хочет преобразовать современное общество, воспитав людей, которые сделают его более совершенным.

Локк, отрицая и осуждая телесные наказания, предлагал в качестве основного метода педагогического воздействия внушение. И в то же время Локк наставляет, что в сложных случаях «...вам непременно следует взять верх над ним /имеется ввиду ребенок – Н.М./, каких бы это ни стоило побоев, раз жесты или слова оказываются бессильными...»<sup>26</sup>; а «...упрямство и умышленную небрежность надо подавлять во что бы то ни стало, хотя бы даже ценою побоев»<sup>27</sup>. Выработка необходимых привычек, как основы поведения ребенка, осуществляется, по его словам, наиболее эффективно посредством внушения, принуждения и безусловного подчинения родителям. Предлагая с помощью принуждения воспитывать строго, Локк в то же время остерегается от того, чтобы «не перегибать дух» ребенка, «не унижать чересчур». Как этого достигнуть, Локк не знает, поэтому пишет: «Я полагаю, стоит труда поискать средства к достижению этого и затем применить его к делу»<sup>28</sup>. Руссо же обосновал и предложил совершенно иную воспитательную методику, отрицающую принуждение со стороны воспитателя.

Приведенные аргументы позволяют нам утверждать, что, несмотря на очевидную взаимосвязь педагогических воззрений Локка и Руссо, их педагогические системы имеют существенные различия. Мыслители кардинально расходятся в определении главного фактора педагогического процесса. Вслед за Уильямом Крэйном<sup>29</sup>, мы считаем, что, определяя главный фактор в педагогическом процессе, эти философы основали два направления в философии образования.

**Локк является основоположником направления**, уповающего на педагогические воздействия как главный фактор социализации и становления из ребенка взрослого разумного человека. Именно педагог, руководя становлением гражданина, организует процесс познания ребенка и ограничивает его естественную необузданную свободу жестким сводом педагогических требований и социально-детерминированных норм. Последователи Локка в психологии и педагогике – приверженцы **концепции окружающей среды и теории научения** И.П. Павлов, Д.Б. Уотсон, Б.Ф. Скиннер, А. Бандура – уверены, что развитие детей полностью зависит от взрослых, их педагогического мастерства и настойчивости.

**Руссо в своем философско-педагогическом учении создал основание для направления, существующего ныне как теории развития.** Сторонники этого направления, вслед за Руссо, считают, что наши возможности учить детей, влиять на них могут быть успешны только в том случае, когда наши усилия согласованы с главным фактором – внутренним природным потенциалом развития. Эволюционисты, к которым относят М. Монтессори,

<sup>26</sup> Там же. С.75.

<sup>27</sup> Там же. С.187.

<sup>28</sup> Там же. С.46.

<sup>29</sup> Крэйн У. Теории развития. Секреты формирования личности. СПб., 2002. С.15.

А. Гезелла, Х. Вернера и Ж. Пиаже, считают, развитие ребенка внутренне ритмизировано, то есть в определенный период у детей возникают внутренние потребности в тех или иных переживаниях и действиях. Как и Ж.-Ж. Руссо, они учитывают и внешние влияния, но все же на первое место в развитии они ставят внутренний рост и спонтанное обучение.

Философско-педагогические взгляды двух великих просветителей не являются вариациями на одну тему. По-разному определяя главный фактор в становлении человека, они стали основой для двух направлений в педагогической мысли. Концепции окружающей среды и теории научения восходят к учению Локка, а последователи идей Руссо в психологии и педагогике разрабатывают теории развития.

## **ВЛИЯНИЕ ТЕОРИИ ИНТУИТИВИЗМА А. БЕРГСОНА НА ФОРМИРОВАНИЕ МОДЕЛИ ИСТОРИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА ВО ФРАНЦУЗСКОЙ ИСТОРИОГРАФИЧЕСКОЙ ШКОЛЕ «АННАЛОВ»**

Философско-методологическая база историографической школы «Анналов» сформировалась в результате активного поиска философских идей французскими историками. Дистанцированность от профессиональной философии позволяла им соединить в своих основополагающих представлениях о сути истории идеи, которые были выдвинуты представителями различных течений и направлений в философии. Заимствования из философских источников отчасти вполне осознаются представителями школы, что подтверждается прямыми ссылками, а отчасти являются не вполне осознанными, произошедшими не напрямую, а через «дух времени».

Следует отметить, что «мировоззренческий потенциал ушедшей на покой философы оседает, хотя и в неявном виде, в методологии конкретных исторических исследований, однако уже не как категорические императивы, а в качестве «само собой разумеющейся вещи», «свидетельства здравого смысла» и пр. Та или иная историософия всегда была и будет мировоззренчески-методологическим базисом для исторической науки. Если историческая наука и сумеет в необозримом будущем построить свою собственную историософему (позитивистский лозунг: «наука сама себе философия»), то в ней все равно можно будет обнаружить кальку с какой-либо известной или новейшей философы»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Федоров Ю.М. Сумма антропологии. Кн. 3: Антропологическая историософия. Новосибирск: изд-во СО РАН, филиал «Гео», 2000. С. 8.

О влиянии рационализма, различных форм позитивизма на формирование модели исторического процесса в рамках школы «Анналов» написано немало научных работ<sup>2</sup>.

Одним из влиятельнейших направлений в философии в первой половине двадцатого века был интуитизм А. Бергсона, который являлся современником основателей школы «Анналов» Люсьена Февра и Марка Блока. Прямых ссылок на работы А. Бергсона в трудах французских историков не обнаружено. Однако трудно предположить, что представители академической исторической науки, получившие прекрасное университетское образование, не были знакомы с идеями известнейшего французского философа.

На наш взгляд, влияние философии А. Бергсона на научное творчество данной школы можно выявить при анализе сущности понятия «менталитет», которое и было введено в историческую науку французскими историками, а также при анализе модели цивилизации, предложенной Ф. Броделем, лидером второго поколения школы «Анналов».

Менталитет осмысливался французскими историками в двух ракурсах – и с внешней стороны, как та сила, та энергия, которая движет историей, объективируясь в материи и организуя ее, и, так сказать, изнутри, как образ мышления народа, неотделимый от его воли и социальных чувств.

Такое понимание менталитета было призвано заменить «упрощенную модель человеческого сознания, в которой господствующим центром выступает рациональность, к тому же смоделированная по образцам инструментального и целерационального действия»<sup>3</sup>. Учение о менталитете в школе «Анналов» в сущности и представляет собой ответ на поставленный А. Бергсоном вопрос: «Каким образом жизнь разворачивается в своей истории, то есть последовательности, где нет повторения, где каждый момент уникален и несет в себе образ всего прошлого?»<sup>4</sup>.

Последователи направления солидарны с А. Бергсоном в том, что люди творят историю, полагаясь не только на свой интеллект, но и на интуицию, способную воспринимать предмет в целом и видеть в нем то нужное свойство или качество, которое необходимо в каждом конкретном случае.<sup>5</sup> Поэтому интуиция сопоставима с бессознательной ментальной установкой: не знаю почему, но поступать в этой ситуации нужно так; я чувствую, что необходимо действовать именно таким образом. Жизненный выбор представляется тем результатом, который обеспечивается всем грузом прошлого.

Представители школы «Анналов» отметили, что в исследованиях многих историков говорится о ментальных системах или структурах. Однако при этом речь идет не о системах в строгом смысле этого слова, предполагающем наличие четко выраженных элементов, связанных между собой определенным образом. Поэтому Ж. Дюби и Р. Мандру предложили «изучать ментальность систематически», выявляя взаимосвязь ментальных

<sup>2</sup> См. об этом работы Гуревича А.Я., Афанасьева Ю.А., Семенова Ю.И. и других.

<sup>3</sup> Марков Б.В. Разум и сердце: история и теория менталитета. СПб.: изд-во С.-Петербург. Ун-та, 1993. С. 80.

<sup>4</sup> Цит. по: Блауберг И.И. Предисловие//Бергсон А. Творческая эволюция. М.:КАНОН –Пресс, Кучково поле, 1998. С.18.

<sup>5</sup> Бергсон А. Творческая эволюция. С.261.

образов и представлений, «которые в разных странах или группах сочетаются по-разному».<sup>6</sup>

Представители школы «Анналов» подчеркивают, что менталитет является собой целостность. Его составляющие гетерогенны, а потому не соизмеримы между собой качественно и количественно. Эти составляющие, разумеется, можно изучать и в отдельных исследованиях, но это будут лишь отдельные грани менталитета определенной группы или определенной эпохи. В то же время менталитет представляет собой структуру в движении, а не в статике. В истории все протекает в непрерывном, постоянно меняющемся жизненном потоке. М. Блок обнаруживает в человеке и обществе «непрерывную игру взаимодействий»<sup>7</sup>, в которых невозможно выявить однозначные и стабильные причинно-следственные связи.

Как сущность «творческой эволюции» у А. Бергсона, так и сущность истории в понимании школы «Анналов» состоит во взаимодействии движений, противодействующих друг другу. Здесь нет ничего однозначно первичного и однозначно вторичного. Материальное вовсе не определяет всего происходящего, поскольку оно есть лишь застывший в материи менталитет предшествующих поколений (именно так оно и описывается Ф.Броделем). Ее действию, подобному «гнету», противодействует менталитет поколений нынешних. Поэтому трактовку исторического процесса школой «Анналов» вполне может выразить следующее высказывание А. Бергсона: «Все протекает так, как если бы в материю проник широкий поток сознания, снабженный, как всякое сознание, огромным множеством смешанных друг с другом возможностей»<sup>8</sup>.

Здесь, однако, важно подчеркнуть, что в данном случае под сознанием А. Бергсон имеет в виду второй уровень сознания, так называемое «глубинное Я» отличное от «Я поверхностного», интеллектуального, имеющего количественные характеристики. «Глубинное Я» – подлинная сущность человека. Это «поток сознания», состоящий из необозримой качественной множественности тончайших чувствований и переживаний, не поддающихся никакой рассудочной детерминации<sup>9</sup>. Так понятие «глубинное Я» (поток сознания) вполне совпадает с бессознательными ментальными установками, о которых говорят представители школы «Анналов».

Иначе говоря, эволюционный исторический процесс происходит в результате бесконечного взаимодействия материального мира и ментальных установок людей. Двойкая множественность, усиленная внутренней «длительностью» материи и сознания, приводит к образованию в результате эволюции множества вариаций жизни.

Таким образом, понятие «менталитета» созвучно учению А. Бергсона о сущности творческой эволюции.

<sup>6</sup> Дюби Ж. Развитие исторических исследований во Франции после 1950 года // Одиссей. Человек в истории. 1991. М.: Наука, 1991. С.52.

<sup>7</sup> Блок М. Апология истории. М.: Наука, 1986. С. 89.

<sup>8</sup> Бергсон А. Творческая эволюция. С. 142.

<sup>9</sup> Свасьян К.А. Эстетическая сущность интуитивной философии А.Бергсона. Ереван:АН АрССР,1978. С.36.

Когда речь заходит об анализе научного творчества Ф. Броделя, то в первую очередь указывается, что он активно способствовал внедрению такой формы позитивизма, как структурализм.

Это действительно так. Однако, на наш взгляд, в рассмотрении Ф. Броделем процесса исторического развития органично переплетаются идеи, как позитивизма, так и интуитивизма.

Главными категориями, которые использует Ф. Бродель для создания своей концепции трех уровней исторической действительности, являются категории времени и структуры, объединенные в их взаимодействии.

Ф. Бродель подчеркивает, что у социолога и историка разное отношение ко времени. Социолог может отвлечься от времени, не принимать его в расчет. Время для социолога абстрактно, поскольку он дает фотографический снимок действительности. Историк же не может и не должен абстрагироваться от времени, для него оно – это процесс создания материальных богатств человеком, процесс жизнедеятельности его. «Всякое событие пронизано временем, так как оно связано с другими событиями, которые имели место раньше. При исследовании социального времени следует иметь в виду, что всякая разновидность времени носит социальный характер, поскольку все, что происходит в обществе, социально. Поэтому время, изучаемое всеми общественными дисциплинами (политической экономией, историей, социологией и т.д.), есть социальное время»<sup>10</sup>.

Время дискретно. В зависимости от избранного масштаба времени Ф. Бродель выделяет три уровня структур исторической действительности.

Первый уровень – микроистория, вписывающаяся в рамки коротких промежутков времени и соразмеренная с «ритмом повседневной жизни индивида»<sup>11</sup>.

Второй уровень – это более продолжительные циклы, характерные для ритма экономической жизни: кривые цен, заработной платы, товарного обращения, демографии и т.д. Ф. Бродель при их характеристике ссылается на теорию экономических волн Н. Кондратьева и историю цен Э. Лабрусса.

Третий уровень – «большая протяженность» (*longue duree*) . Это такие проявления исторической реальности как технология, политические институты, многие явления духовной жизни, методы познания, цивилизации. Это история человека вместе с окружающей его средой, довольно часто состоящая из упорных повторов, их беспрестанно повторяющихся циклов, почти вневременная история, соприкасающаяся с неодушевленными предметами, история, которая изменяется медленно, и потому эти изменения с трудом могут быть отмечены наблюдателем.

Главными персонажами этой истории являются «структуры». Ф. Бродель дает следующую характеристику структуры: «Для историков структура – это ансамбль, архитектура социальных явлений, но, прежде всего, она – историческая реальность, устойчивая и медленно меняющаяся во времени. Некоторые долговременные структуры становятся устойчивым элементом

<sup>10</sup> Гобзов И. А. Введение в философию истории. М.: Ассоц. «Гуманитарное знание», 1973. С.86.

<sup>11</sup> Афанасьев Ю. Н. Историзм против эклектики. М.: Мысль, 1986. С. 108.



жизни целого ряда поколений. Иные структуры менее устойчивы. Но все они являются опорой и препятствием исторического движения. Так, определяя границы действия опыта человека, они оказываются препятствиями («ограничивающими» в математической терминологии)<sup>12</sup>.

Традиционная история обращает свой исследовательский интерес к короткому времени, к времени биографий и отдельных событий. Для Ф. Броделя главным является уровень «большой длительности», хотя бы потому что «кратковременность наиболее капризная, наиболее обманчивая из всех форм длительности»<sup>13</sup>. Изучение событий кратковременных по своему характеру, по мнению Ф. Броделя, не позволяет раскрыть их глубинную сущность, и по сути лишено «подлинной историчности», «исследование теряет свой смысл»<sup>14</sup>. Для Ф. Броделя «отдельные биографии, отдельные судьбы, преставшие быть эпизодом в быстром течении времени, обретают жизнь в бесконечности *«longue duree»* – они принадлежат истории»<sup>15</sup>.

Изучение микроистории приводит к изучению случайно замеченных или лежащих на поверхности фактов, наиболее важное остается в тени, и «тьма побеждает»<sup>16</sup>.

Ф. Бродель – сторонник изучения исторической реальности большой длительности, поскольку именно там «можно выявить действительный фундамент исторических событий. И тогда все этажи общей истории, все множество этих этажей, все взрывы исторического времени предстанут перед нами вырастающими из этой неподвижной глубины, центра притяжения, вокруг которого вращается все»<sup>17</sup>.

Выявление трех уровней исторической действительности можно обозначить в качестве «вертикального среза исторической реальности»<sup>18</sup>. Рассмотрение этого среза позволяет понять, что события, происходящие на поверхности, могут не оказать совершенно никакого влияния на истинно исторические, то есть глубинные процессы. С другой стороны, то, что происходит на глубине, не всегда проявляет себя в немедленных конкретных событиях. Глубинная толща океана истории протекает автономно и, лишь накопив необходимый запас сил, прорывается на поверхность и свидетельствует о возникновении новых тенденций в развитии исторического процесса.

Ф. Бродель как сторонник номотетического подхода привносит новый характерный признак в концепцию глобальной истории. Тотальная история приобретает объемное изображение. Если в понимании Л. Февра и М. Блока тотальная история возникала в результате исследования всех сторон жизни человека, то есть имел место плоскостной разворот

<sup>12</sup> Бродель Ф. История и общественные науки. Историческая длительность//Философия и методология истории. М.: Наука, 1998. С. 124.

<sup>13</sup> Там же. С. 120.

<sup>14</sup> Там же. С. 133.

<sup>15</sup> Соколова М. Н. Современная французская историография: Основные тенденции в объяснении исторического прогресса. М.: Наука, 1979. С. 68.

<sup>16</sup> Соколова М. Н. Современная философская историография. С. 88.

<sup>17</sup> Бродель Ф. История и общественные науки. С. 127.

<sup>18</sup> Пименова Л. А. Анналы: Экономика. Общества. Цивилизации. // Thesis: Теория и история экономических и социальных институтов и систем. Т. Вып. 1. М.: Изд-во Начала – Пресс. 1993. С. 203.

характеристик, то выявление процессов разной временной длительности помещало событие во взаимосвязи с разными осями координат, образующих уже не плоскость, а объем: кратковременность, конъюнктура и большая длительность.

Однако схема трех временных протяженностей есть упрощение исторической действительности. В «Материальной цивилизации» стремление описать материальную основу человеческого бытия во всем его многообразии и целостности приводит Ф. Броделя к выводу о существовании огромного множества уровней, которое способно повергнуть исследователей в уныние: «Разве это не безбрежный поток, без начала и конца? И такое сравнение еще не адекватно: история мира – не один, но множество потоков. К счастью, историки уже имеют опыт того, как противостоять избыточности. Они упрощают ее, расчлняя историю на секторы (исторический, политический, экономический, социальный, культурный). Главное же они научились у экономистов тому, что время можно расчлнить на базе разнообразных временных характеристик и, таким образом, приручить его, сделав в общем поддающимся изучению: существуют временные характеристики длительной, очень длительной протяженности, изменения конъюнктуры замедленные и менее замедленные, сдвиги быстрые, а иные – мгновенные, причем самые кратковременные обнаруживаются легче всего»<sup>19</sup>. Поэтому выделенные Ф. Броделем три уровня структур могут быть названы полиструктурными как включающие в себя несколько, а в данном случае множество структур<sup>20</sup>. Схема же, предложенная Ф. Броделем, есть упрощение исторической действительности, которое служит интересам научного познания.

Возникает проблема взаимодействия этого множества структур. Если задать масштаб времени, то легко просчитать определенные циклы, как это сделал Н. Кондратьев в сфере экономики.

Однако не все так просто, поскольку обнаруженные Ф. Броделем структуры разнохарактерны. Структура может быть обусловлена безличными силами (географией, климатом, биосферой, плодородием почв). Под структурой также понимается духовный склад, глубоко укоренившийся обычай, привычный образ мысли, этнические предрассудки. Структура – это, конечно, и глубинные явления в экономике.<sup>21</sup>

Поэтому не представляется возможным, как это сделано в рамках исторического материализма, где экономика выступает причиной и движущей силой в жизни людей, выявить причины и следствия в движении этого множества структур, и, таким образом, упорядочить исторический процесс в рамках рациональности. «Причины и следствия в них, как всегда бывает, переплетены друг с другом и связаны определенной системой feed back (обратной связи), которая превращает их поочередно то в причины, то в движущие силы, то в следствия. Всякий затяжной упадок, всякий вековой подъем уровня жизни, всякая экономическая депрессия, не

<sup>19</sup> Бродель Ф. Материальная цивилизация. Т. 3. М.: Начала – Пресс. 1992. С. 8.

<sup>20</sup> Ракитов А. И. Историческое познание. М.: Политиздат. 1982. С. 73.

<sup>21</sup> Афанасьев Ю. Н. Фернан Бродель и его видение истории. // Ф. Бродель Материальная цивилизация, экономика и капитализм. Т. 1. С. 27.

преодолимая в короткие сроки, безусловно, предполагают взаимодействие множества факторов, в число которых может входить что угодно – политика, общественная жизнь, культура, развитие техники, войны и т.д. Это целостность, прекратившая полезное действие и ставшая вредоносной, либо вновь становящаяся полезной и подготавливающая подъем. Короче, мы наблюдаем общий упадок или оживление, но почти никогда не можем определить их истинные причины»<sup>22</sup>.

Таким образом, Ф. Бродель выступает как противник детерминизма в историческом процессе. Взаимодействие материальных и духовных структур не представляется свести к одному знаменателю и выстроить прямую линию эволюционного процесса даже в рамках мир-экономики, выявленных Ф. Броделем в «Материальной цивилизации».

Такой подход обнаруживается и в понимании Ф. Броделем цивилизации, которая, в отличие от идей А. Тойнби и О. Шпенглера, прочно «опирается на землю»<sup>23</sup>. Цивилизация – это культурная площадка, определенное пространство. Внутри этой материально обусловленной площадки царит непредсказуемое взаимодействие множества ее элементов. «Каждая площадка наполнена массами людей с их привычками, верованиями, суевериями и громадным количеством разнообразных предметов, с которыми люди непрерывно контактируют в течение своей жизни; все здесь находится в постоянном движении, перемещении, напоминающем Броуновое движение молекул. Внутри этого более или менее обширного поселения (оно никогда не бывает слишком ограничено) представьте себе массу самого разнообразного «добра», самых различных черт культуры, – таких как форма и материал, из которого сделаны дома, их крыши, украшенные флажками, диалекты или группы диалектов, кулинарные вкусы, свою особую технику, свои верования, свою манеру любить. Если угодно прибавьте еще компас, бумагу, печатный станок... Все ценности – микроэлементы цивилизации – находятся в непрерывном перемещении... И эта обширная циркуляция никогда не прекращается»<sup>24</sup>.

Ф. Бродель в своих исторических трудах отображает картину материальной стороны жизни человека. На страницах его работ не найти человека, отдельную личность. Однако ощущение присутствия человека в истории определяются теми бесконечными, многообразными, порой наполненными рутины, соприкосновениями человека с окружающей средой. Отпечатки этого взаимодействия и отображает исследователь в своих трудах.

Ф. Бродель фиксирует «историю беспрерывно повторяющегося диалога человека с природой ... столь упорного, как если бы он был вне досягаемости для удара и ударов, наносимых временем»<sup>25</sup>.

Говоря словами А. Бергсона, эволюция очень медленная, незаметная, но тем не менее существующая, происходит в результате напряженного взаимодействия двух сил – жизненного порыва, заключенного в сознании

<sup>22</sup> Бродель Ф. Что такое Франция? Кн. вторая: Люди и вещи. Ч. 1. М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1995. С. 8.

<sup>23</sup> Бродель Ф. История и общественные науки. С. 127.

<sup>24</sup> Цит. по: Соколовой М. Н. Современная французская историография. С. 90.

<sup>25</sup> Афанасьев Ю. Н. Фернан Бродель и его видение истории. С. 18.

человека, и материи. Жизненный порыв проявляется в постоянном стремлении Человека изменить окружающую среду согласно его требованиям. В описываемых Ф. Броделем «структурах повседневности» и отражена вечная борьба между человеком и материей, которая противопоставит человеку своими далеко не идеальными условиями. «В действительности жизнь есть движение, материальность есть обратное движение, и каждое из этих движений является простым; материя, формирующая мир, есть неделимый поток, неделима также жизнь, которая пронизывает материю, вырезая в ней живые существа. Второй из этих потоков идет против первого, но первый все же получает нечто от второго: поэтому между ними возникает *modus vivendi*, который и есть организация»<sup>26</sup>.

«Организация» А. Бергсона и есть броделевская цивилизация, которая возникла в результате определенных «отложений» жизненного порыва в том или ином месте земного шара. Разнообразие цивилизаций является следствием столкновения жизни и материи, человека и природной среды. Жизнь, сама по себе существующая как единое целое, имеет «безграничность возможностей, которые при столкновении с материей себя проявляют»<sup>27</sup>. Там, где человеку пришлось слишком много потратить сил для простого выживания, движение жизненного порыва замедлилось. «Интенсивное стало экстенсивным»<sup>28</sup>.

Эту мысль Ф. Бродель подтверждает тем, что обнаруживает в истории прискорбный факт: наличие рутины и инерции. «Эта материальная жизнь, повсюду присутствующая, повторяющаяся, все заполняющая, протекает под знаком рутины»<sup>29</sup>. На огромном множестве примеров ученый демонстрирует мысль о том, что одни и те же вещи, существующие у разных народов, имеют свою особенность, что свидетельствует не о заимствовании, а о изобретении этих вещей каждым народом. «Это факт, что каждый мир с густым населением выработал ряд простейших ответов (ответы и есть вещи – О. С.) на свои потребности и обнаруживает прискорбную тенденцию держаться за свои ответы в силу инерции, одной из великих работниц истории»<sup>30</sup>.

Эволюция, «осуществляющая себя спонтанно, непредвиденно, неопределенно»<sup>31</sup> и приводящая к результатам случайным, тупиковым, повторяющимся, проявляет себя в том Броуновском движении внутри цивилизации, которое отметил Ф. Бродель.

Целью написания «Материальной цивилизации» было «увидеть и показать, сохраняя за увиденным его объемность и сложность, его многообразие, которые суть отличительные черты самой жизни»<sup>32</sup>. Ф. Бродель использует схематизацию – выделение трех уровней исторической реальности – в целях познания. Такое, по мнению А. Бергсона, вполне возможно, поскольку изучается мир материальный, а интеллект человека, в том числе и ученого,

<sup>26</sup> Бергсон А. Творческая эволюция. С.246-247.

<sup>27</sup> Там же. С. 253-254.

<sup>28</sup> Блауберг И. И. Предисловие. С. 19.

<sup>29</sup> Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм. Т. 1. С. 38.

<sup>30</sup> Там же. С. 595.

<sup>31</sup> Свасьян К.А. Эстетическая сущность интуитивной философии А. Бергсона. С.45.

<sup>32</sup> Бродель Ф. Материальная цивилизация... Т. 1. С. 35.

создан в процессе эволюции для воздействия на твердую материю, на неорганические тела. «Человеческий интеллект, – пишет А. Бергсон, – чувствует себя привольно, пока имеет дело с неподвижными предметами, в частности, с твердыми телами, в которых наши действия находят себе точку опоры, а наш труд – свои орудия; ... наши понятия сформировались по их образу, и наша логика есть, по преимуществу, логика твердых тел»<sup>33</sup>.

Для описания живого, то есть Человека, нужны понятия «гибкие, текущие, способные принять «форму жизни»<sup>34</sup>. Таким понятием, выработанным школой «Анналов», становится менталитет.

Однако, несмотря на то, что предметом изучения Ф. Броделя является история материальная, экономическая, его видение исторического процесса, содержащего, как можно констатировать, черты позитивизма и иррационализма, стало для других представителей «Анналов» определенной методологической основой для изучения менталитета. Жак Ле Гофф, чьим научным пристрастием является изучение менталитета заключенной в хронологические рамки большой длительности, пишет так: «Она (проблематика долговременности – О. С.) возникла под влиянием трех источников: марксизма, Фернана Броделя и этнологии»<sup>35</sup>.

Таким образом, идея длительности как неотъемлемой внутренней сути бытия и сознания, высказанная Анри Бергсоном, в научном творчестве Фернана Броделя нашла свое историческое подтверждение, так как включение его идей в общий контекст философских влияний на научное творчество представителей школы «Анналов» позволило более полно выявить синтетический характер концепции истории, сформированной французскими историками. А она, в свою очередь, и позволила им достичь выдающихся успехов в своих исторических исследованиях, признанных мировым научным сообществом.

---

<sup>33</sup> Бергсон А. Творческая эволюция. С. 33.

<sup>34</sup> Блауберг И. И. Предисловие. С.22.

<sup>35</sup> Ле Гофф Ж. Другое средневековье: Время, труд и культура Запада. Екатеринбург: изд-во Урал. ун-та, 2000. С.7.

## **ОПЫТ АНАЛИЗА ЛИЧНОСТИ: ПОНЯТИЕ РАЗДВОЕННОГО «Я», НАРРАТИВ ВООБРАЖЕНИЯ И ИДЕНТИФИКАЦИЯ**

### **1.**

Обобщающее развитие психологии второй половины XX века приводит к двуплановому использованию понятия личности («Я») – как действующего начала и как ментальной репрезентации. Однако связанное с определением личности словоупотребление, которое получил феномен идентичности в специальной литературе, содержит логическое противоречие. Содержание понятия «Я» в концептуальном плане оказывается серьезно перегруженным и даже фрагментированным.

Сегодня фрагментация понятия «Я», равно как и сложность его конструкции, маркирует переходную фазу развития психологии и философской антропологии, сдвиг их в перспективу языка воображения и личностного многообразия идентификаций. В ходе этого сдвига «Я» и идентичность служат терминами наррации при описании процесса «Я–репрезентации». Совокупность репрезентаций составляет содержание всех идей персоны о самой себе, нарративным эквивалентом которых выступают «Я–концепция» или «Я–образ». Кроме того, сложности понимания «Я» в психологии и философской антропологии связаны с тем, что формирование личности излишне обусловлено активной деятельностью индивида. Исходя из его активности, «Я», понимаемое как центр инициативы личности, разрабатывалось посредством «Я и Я–системы» Салливана, «действующего Я» Радо, «истинного Я» Уинникота, «сущностного Я» Когута, «Сверхобычного Я» Кернберга и «Я как действующего» Макмеррея. Для большинства указанных авторов выходом из создавшегося положения представляется рассмотрение «Я» как компьютерной программы, которая одновременно есть и действующее начало и самопрезентация.

Другой подход приводит к постулированию «Я» как не всегда и не только активного начала, поэтому описание структуры личности требует принципиально иной концепции, учитывающей представление «Я» в качестве скорее объекта, чем субъекта, и не действия, а что более важно – переживания, которое, в первую очередь, связано с репрезентацией. Данный подход постулирует тип изменяемости, которая выводима из факта,

что «Я» и идентичность не есть термины, обозначающие гомогенные или монолитные идентифицируемые сущности, но что они представляют собой типы самопрезентации, существующие только в словаре наблюдателя. Самопрезентация в таком типе может варьироваться в разные моменты времени на протяжении всей жизни размышляющего о своих «Я» и идентичности.

Таким образом, «Я» представляет собой диффузное, многоцелевое слово, которое говорит о той или иной черте существа индивида. Соответственно человек сам решает, исходя из ситуационного и вербального контекста, в котором использует слово «Я», на какой аспект его личности происходит указание. Чаще всего, когда мы говорим о рефлексивных идиомах, «Я» возникает как объект своих переживаний, как происходит, когда мы говорим о самонаблюдении. Смысл достижения самотождественности, выведенный из наблюдения индивида над своими переживаниями, заключается в том, что эта изменяемость состоит не в переделке сущности или структуры «Я».<sup>1</sup> Наверное, она заключается в меняющихся целях наблюдателя, который использует эти понятия для достижения нарративной самоидентичности.

Углубляясь в историю развития концепций личности и ее переживаний, нельзя не отметить различие подходов в осмыслении исследователями способов достижения индивидом самоидентичности. Для нас, безусловно, наиболее интересными представляются концепции, возникавшие, начиная со второй половины XIX века. Общий обзор материала показывает, что в разрешении вопросов, связанных со структурой личности (презентациями «Я»), одни авторы более склоняются к трактовке теорий, возникших в рамках психологии и психоанализа, другие – находят материал для продуктивного взаимодействия в идеях экзистенциализма, феноменологии или философской антропологии.

С точки зрения философии модернизма, например, сознательное понимание человеком самого себя всегда требует самотождественного «Я». Ощущение того, что «я чувствую», «я живу» или «я переживаю», является наиболее первичной формой субъективации. «Принимая, что каждый феномен жизни связывается с переживанием или его субъективной стороной, – пишет Антон Кемпинский, – следует полагать, что чувство собственного «Я» представляет собой наиболее первичное явление».<sup>2</sup> Специфика идентификации при этом сохраняется в противопоставлении личности ее окружению, многообразию других идентичностей.

Существенно иное отношение к нарастающей фрагментации «Я» мы находим в рамках философии постмодернизма. Отсутствие интереса к модернистской идее тождества и последовавшая за ним критика самотождественного «Я», осуществленная Р. Рорти, привели к переосмыслению структуры идентичности. Одним из вариантов новой

<sup>1</sup> Сказанное о «Я» позволяет рассматривать самотождественность в то же время как прерывное, последовательное переживание, могущее меняться по форме и содержанию в соответствии с какими-то изменениями настроения человека или его жизненных обстоятельств.

Анализируя изменения переживаний человека, можно проследить, как самотождественность становится понятием, фиксирующим момент непрерывности, то есть понятием, основанным на признании личности со стороны других, или ее знаковом существовании.

<sup>2</sup> Кемпинский А. Психология шизофрении. СПб., 1998. С. 198.

концепции личности стала философия нарратива с ее проблематизацией рассказа о «Я». Эрик Эриксон, Поль Рикёр и др. философы XX века ввели в научный обиход категорию нарративной идентичности, обосновывая тем самым новый подход к феномену множественности персональных идентификаций. Дальнейшие размышления в том же ключе привели к развитию последующих теорий «раздвоенного «Я» как постоянно смещающегося центра «нарративной гравитации». С развитием наррации, как утверждалось в этих теориях, процесс конструирования «Я» все более обуславливался языком, формирование которого включало воображение и, в свою очередь, формировало «Я», относительно автономное и интегрированное. Описываемая через такое понятие личность представляла собой сложный конструкт, поскольку была вынуждена постоянно отвечать на вопросы о том, кем персона является, к чему она стремится, чем озабочена и что о себе воображает. «Я» в этом смысле становилось «саморепрезентирующей идентичностью».

Современные концепции личности имеют в виду самопрезентирующуюся идентичность, которая, по сути, эмблематична. Сложные «Я» в сложных окружениях представляют различные части личного нарратива различным аудиториям. «Представляя свое «Я» соответствующей аудитории, разными сторонами и по-разному рассказывая о нем, – пишет Е. Г. Трубина, – я продуцирую иллюзию разных «Я», поскольку для меня, “для первого лица”, мои различные «Я» являются частью интегрированного и единого нарратива, который содержит как необходимые свои части различные «Я», которые я временами проявляю отдельно одно от другого».<sup>3</sup> Таким образом, мы имеем дело с иерархией идентификаций, формирующейся в течение всей жизни индивида и обуславливающей возникновение феномена множественной персональности. Система переживаний индивида верифицирует эту иерархию, осуществляя формирование его самоидентичности. Для любого переживающего индивида самосознание как центр личности, в свою очередь, является одновременно центром переживания идентичности, которое структурно амбивалентно.

Следует, правда, различать амбивалентность, существенную для самосознания, в ее позитивном и негативном смысле – как сложность «Я» и как его дифференцированность.

Сложность «Я» в нормальном состоянии отражает число отдельных аспектов личности, фиксируемых тогда, когда обеспечено и возможно свободное описание человеком своей персональности, и поэтому предполагает когнитивную сложность и гибкость самоконструирования. Напротив, такой показатель как дифференцированность, отражает отсутствие или недостаток взаимосвязи отдельных аспектов личности, что приводит к феномену разделенного, или раздвоенного «Я». Дальнейшая диагностика характеристик, отличающих нормальное сложное «Я» от «Я» ненормального, множественного при обращении к психологической теории влечет за собой выведение на первый план критериев полноценной идентификации, полученных из опыта клинических исследований.

<sup>3</sup> Трубина Е. Г. Рассказанное «Я»: Проблема персональной идентичности в философии современности. Екатеринбург, 1995. С. 141.



Абрахам Брилл, в частности, производит оценку личности, которая не обладает тождественностью или чья тождественность не нормальна, как психотической. Законы ассоциаций, которые он использует в диагностике, выявили, что психогенез психозов подобен психогенезу неврозов, то есть каждая галлюцинация или бред основаны на жизненном опыте пациента. Чаще всего и по преимуществу это опыт неудачной идентификации. Объясняя, в этой связи, проблему шизофрении, Брилл заявляет: «Шизофрения... представляет собой особое психическое развитие и возникает у больных задолго до того, как они попадают под наблюдение специалистов».<sup>4</sup> Он связывает это психическое расстройство с переживанием раздвоенности личности и связанных с нею разного рода душевных конфликтов. Согласно гипотезе Брилла, люди, чье сознание раздвоено, неизменно терпят крах в борьбе с сексуальными проблемами: подразумеваются не только сексуальные связи, имеется в виду в принципе приспособление к любовной жизни, а также самоидентификация.

Однако задумаемся, чем, в сущности, является патологическое состояние раздвоенности. Феномен «раздвоенного „Я“» связан с особой иерархией идентификаций, отличающей индивида, личность которого выходит за рамки общепринятой нормальности. Формируясь в течение всей жизни такого индивида и являясь онтогенетической, неординарность идентификаций обуславливает формирование у него множественной персональности. Система переживаний, действующая в рамках «раздвоенного „Я“» также, как и в случае «нормального „Я“», верифицирует эту иерархию, осуществляя формирование самоидентичности. Разница в том, что носитель «раздвоенного „Я“» не способен различать свои переживания по нарративной шкале, которая принята социумом. Деятельность по называнию переживаний, характерная для «раздвоенного „Я“», помещает индивида в фантазийно сконструированные категории. Другими словами, носитель «раздвоенного „Я“», равно как и любой другой индивид, способен идентифицироваться, и в процессе идентификации он обретает самотождественность, только у его «Я» не одна ведущая, а множество разных тождественных структур личности.

Спрашивая о том, в чем причина раздвоения «Я», мы, в сущности, задаем вопрос о том, как получается, что индивиды развивают свои идентичности слишком отличающимися друг от друга, чтобы образовывать когерентную и единую персональность.

Согласно версии психологов, в норме причины индивидуальных различий в дифференцированности «Я» лежат в развитии личности, корректируемом ожиданиями других, которые усваиваются в форме «Я-концепции». Ч. Кули, Дж. Мид и другие символические интеракционисты показали, что индивид образует понятие «обобщенного другого» из множества отраженных в нем переживаний. Конструирование «Я-идентичности», по определению, включает в себя переживания многих индивидов, «...иначе говоря, у наших „Я“ много авторов, хотя в норме мы сами – один из главных авторов нашей идентичности».<sup>5</sup> Специфику множественности «Я», кроме того, определяет

<sup>4</sup> Брилл А. Лекции по психоаналитической психиатрии. Екатеринбург, 1998. С. 29.

<sup>5</sup> Трубина Е. Г. Рассказанное «Я»... С. 140.

другой немаловажный момент: всеми этими другими как аспектами одной личности также являюсь «Я».

Когда речь идет о патологии, процесс идентификации производится не самостоятельной личностью. Не уверенный в себе индивид оказывается сверхчувствителен к ожиданиям других, он стремится учитывать чужие точки зрения, которые к тому же не совместимы одна с другой.

Склонность усваивать точки зрения других людей без сравнения их с уже существующей структурой «Я» ведет к тому, что каждая новая роль индивида воспринимается им как особая и индивидуальная. В итоге, оказавшийся неспособным интегрировать пережитое в стабильное и согласованное чувство единого и единственного «Я», индивид усваивает множественное представление о своей персоне. Отсюда «конфликт разных “Я”», который, по выражению У. Джемса, может быть следствием субъективного переживания своей множественности.

Каков результат этого удвоения и, по сути, умножения «Я»?

Сознание в этом случае оказывается локализованным одновременно и внутри и вне своих границ и содержащим множество разных сознаний, которые находятся внутри себя и в то же время самими собой не являются. Большинство психологов расценивают данное обстоятельство как признак того, что теория «Я» пребывает в глубоком затруднении. Однако сторонники нарративного подхода в психологии считают, что рассуждения в терминах личностей, конструирующих и пересматривающих свои различные переживания, могут оказаться продуктивными. «Тогда каждую персону можно рассматривать как рассказчика своих “Я”, а не как неэвклидов контейнер реальностей “Я”».<sup>6</sup>

Следует упомянуть, что именно так «Я» понимается в постмодернистской нарратологии. Структура «Я» нормального индивида предстает здесь как конгломерат нарраторов, повествующих о различных переживаниях по сути одной и той же личности. Когда индивид рассказывает о себе, он ссылается на себя или на «Я» другой личности, при этом каждая идентификация осуществляется различными способами, в зависимости от ситуации, в которой находится говорящий, от его эмоционального состояния, а также от степени его рефлексии. Стабильность личности в данном случае поддерживается неким неизменяемым комплексом родовых рассказов. Для каждой текущей идентификации находится аналогия в прошлом, опыт поколения, который всегда учитывается при составлении нового повествования. Личность, таким образом, неразрывно включена в родовый контекст и остается все той же личностью, что бы она о себе ни рассказывала.

С этой точки зрения, патологией является результат такой самореализации, при которой личность способна рассказывать о себе что угодно, на самом деле становясь чем угодно, то есть, ненормален тот план самореализации, где личность открыта для любого типа идентификаций.

Добавляя к числу перечисленных теорий собственную точку зрения, нам хотелось бы сделать несколько пояснений, которые впоследствии

<sup>6</sup> Там же. С. 133.

позволят переоценить в отношении идентичности шкалу нормативного и патологического. Во-первых, элементы множественной персональности могут проявляться в тех случаях, когда индивид не способен функционировать как единое начало, объединяющее все роли, которые ему необходимо выполнять, но остается еще в пределах психологической нормы. Когда же отдельный индивид переживает или выражает себя с помощью различных рассказчиков, не способных осознать связь между нарративами либо сегментами нарративов, индивид – множественен или, иными словами, его «Я» расколото, фрагментировано.

Во-вторых, индивиды с болезнью множественной персональности представляют собой множество «Я», множество нарраторов. Эти различные «Я» обладают разными переживаниями или иммунологической реакцией и так далее. Психологи, убежденные в том, что описанное выше есть именно болезнь, полагают, что тем самым подтверждается существование внутри одного тела качественно и функционально отдельных «Я». Скептики же видят здесь лишь внушаемых индивидов, не способных имитировать различные социально приемлемые личности. Для тех и других сложность анализа возникшей проблемы усугубляется тем, что повседневность часто снабжает индивида преувеличенным впечатлением о простых и неизменных реальностях «Я». Это происходит в силу его нерелефлексированного отношения к использованию в повседневном языке единичных местоимений первого лица и таких рефлексивных терминов, как идентичность и самотожественность.

Для того чтобы разобраться в данном вопросе, на наш взгляд, необходимо, прежде всего, произвести классификацию типов множественности.

Суммируя перечисленные теории, можно утверждать, что существуют, два типа множественности.<sup>7</sup> С одной стороны, есть случаи, в которых имеет место что-то очень похожее на то, как если бы индивиды, подвергнутые репрезентации, были различными «Я», которые они представляют. С другой стороны, имеются случаи, в которых индивиды симулируют или подражают альтернативным «Я», в то же время в результате некоторых иллюзий или непонимания, в каком-то смысле являясь тем «Я», которому они подражают.

Как же тогда идея «Я» как нарративного конструкта может пролить свет на множественность, а также на процесс трансформации идентичности персоны из множественного в сложное «Я»? Как использовать феномен множественности для прояснения обычных сложных «Я» и связанной с ними самопрезентации?

## 2.

Обращаясь к вопросу о том, чем, в сущности, является патологическое состояние раздвоенности, нам хотелось бы рассмотреть экзистенциально-феноменологические основания науки о личностях, выведенные Рональдом Дэвидом Лэнгом. Он, в частности, отмечает, что термин «шизоидный» применяется к индивиду, цельность переживания которого расщеплена двойственным образом: во-первых, существует разрыв в его отношениях

<sup>7</sup> Flanagan O. Multiple Identity, Character Transformation and Self-Reclamation // Philosophical Psychopathology / Ed. By G. Graham and G. Stephens. L., 1994. P. 142.

с окружающим миром, а во-вторых, существует раскол в его отношении к самоидентичности. Этот индивидуум переживает самоидентичность в состоянии отчаянного одиночества и изоляции. Он переживает самого себя не в качестве цельной личности, а скорее в виде «раскола» всевозможными образами: как сознание, как два и более центра личности, как множественность различных «Я», не объединенных сходными переживаниями.

Анализируя стадии идентификации на примере расколотого «Я», Лэнг приводит пример из своей врачебной практики – случай Джулии, хронической психопренички. Самобытие Джулии, о котором аналитик судит по ее рассказам, стало очень фрагментарным, поэтому в своем дневнике Лэнг описывает как «влачащую существование типа... смерти-в-жизни в положении, приближающемся к хаотическому небытию “Я”».<sup>8</sup>

Случай Джулии показывает, как в рассказах о «Я» проявляется недостаток индивидуальности. У человека, общавшегося с ней, возникало жуткое «ощущение прекокса»<sup>9</sup>, описанное германскими клиницистами, то есть восприятие еще одного человеческого существа как несущегося. Даже когда ощущалось, что произнесенные девушкой слова являлись выражением кого-то, фрагмент «Я», стоящий за этими словами, не был Джулией. От одного момента к другому интонации, жесты и манеры изменяли свой характер. У Лэнга создавалось впечатление, что он находился в присутствии различных фрагментов или незавершенных элементов разных «личностей», говорящих одновременно.

Особенно смущало то, что Джулия говорила о самой себе в первом, втором и третьем лице одновременно: «Я – прерия. Ее знают как разрушенный город. Она – призрак заброшенного сада. Она просто одна из девушек, живущих в этом мире... Сейчас я просто веду жизнь дешевой шлюхи».<sup>10</sup> Общее единство бытия, казалось бы, разбилось на несколько «отдельных структур» ее сознания, каждая из которых обладала своей собственной стереотипной «личностью».

С Джулией, как следует из записок Лэнга, было нетрудно проводить вербальный обмен, однако такая нетождественность самой себе весьма затрудняла ее отношение к другим персонам. У этой пациентки отсутствовало полное переживание своего «Я» как целого, а значит, девушке не хватало объединенного переживания, на котором строится отчетливое представление о границах «Я». Коммуникация с другими индивидами терпела неудачу именно потому, что всех необходимых ей для жизни «других индивидов» она интегрировала в своей многоликой личности. Друг с другом, правда, они не находили общего языка, отчего конечная идентификация девушке никогда не удавалась. Общение с врачом стало приемлемым только потому, что в какой-то из моментов он слился с одной из ее внутренних личин: желанным мужчиной. Сделавшись персонификацией этого фрагмента «Я» Джулии, который

<sup>8</sup> Лэнг Р. Д. Призрак заброшенного сада // Лэнг Р. Д. Расколотое «Я». СПб., 1995. С. 211.

<sup>9</sup> От термина «*dementia praecox*», прежде используемого для обозначения того, что сейчас клиницисты в основном называют психозом.

<sup>10</sup> Цит. по: Лэнг Р. Д. Призрак заброшенного сада... С. 222.

до сих пор существовал только в воображении пациентки, Лэнг теперь мог выступать как реальный нарратор, выводящий личность девушки вовне.

Существовали, вероятно, источники того, что, видимо, было внутренним «Я» Джулии. Иногда она говорила «от своего собственного имени». Феноменологические черты переживания такого «Я» казались у девушки в принципе самотождественными. Каждое желание встречало в ее речи мгновенное фантастическое выполнение, а каждый страх точно так же фантастическим образом исчезал. «Она – самодостаточна, – говорила Джулия о себе Лэнгу. – Она имеет самообладание».<sup>11</sup> Но это самообладание, в конечном счете, оказывалось обоюдоострым. У него также имелась своя темная сторона. Джулия, по ее словам, являлась девушкой, которой «овладел» фантом ее собственного «Я». У ее «Я» не было ни свободы, ни автономии в реальном мире, помимо своих переживаний. Коль скоро она была кем угодно, кого хотела вообразить, она являлась никем: «Ее (о себе в третьем лице) тысячи. Она делит вас всех. Она послу снится (то есть мнимое существо, не личность...)».<sup>12</sup> Для Джулии же быть никем, на самом деле, означало быть самой собой, уладить отношения со своим множественным «Я», то есть достичь абсурдной самотождественности.

Завершая записки о случае Джулии, Лэнг утверждает, что техника наррации «раздвоенного “Я”» его пациентки отвечает намерению не умножить, а, напротив, разрешить проблемы девушки в области сексуальности и идентичности. Сутью самосознания личности при таком подходе становится ее оформление как самоидентичной структуры, которая не может сформироваться как целое, не будучи первоначально раздвоенной. Девушка, скрытая за вымышленными ею идентичностями, выступает как объект и субъект наррации в одном лице, то есть некое воображаемое сознание самоидентичности.

Сознание как таковое, исходя из концепции Лэнга, нельзя рисовать как некую ментальную область, наполненную образами идентичности. Существует только одна объектная область переживания; входящие же в нее объекты даны индивидууму двумя способами: 1) через посредство восприятия; 2) через посредство воображения.

Люди, привыкшие к стабильной идентификации, нормальные участники социального процесса, довольствуются стадией восприятия. Они, конечно, тоже могут воображать себя кем-то другим, но до реальных воплощений дело обычно не доходит.<sup>13</sup> Для шизофреника воображение является самостоятельным и очень мощным модификатором структуры

<sup>11</sup> Лэнг Р. Д. Призрак заброшенного сада... С. 220.

<sup>12</sup> Лэнг Р. Д. Призрак заброшенного сада... С. 221.

<sup>13</sup> Здесь мы не будем вдаваться в рассуждения об основах актерского мастерства. Термин «воображение» используется нами в том смысле, в котором о нем говорил Рональд Лэнг, а именно в смысле структурообразующей силы, способной актуализировать фрагменты несуществующих, гипотетических «Я» как реальные персоны, обладающие собственным характером и личными качествами. Оживленные в воображении, фантомы «Я» начинают существовать как равноправные (или неравноправные, конфликтующие) психические личности, помещенные каким-то образом в одво соматическое пространство.

личности. Под действием воображения нестабильная от рождения личность так называемого аномального индивида раздваивается, его «Я» становится множественным. Затем, проходя через ряд взаимных восприятий друг друга разными фрагментами, «расколотое «Я»» достигает точек локального объединения отдельных персон с разными характерами. Словно под масками, в «раздвоенном «Я»» выступают разные личности, и все они представляют собой продукты деятельности воображения. Каждый раз, когда на первый план выходит какая-то персона, она достигает максимума идентификации и представляет собой личность в полном смысле слова. Следом за ней формируется другой фрагмент, и когда он достигает стадии идентификации, перед нами предстает уже другая личность, такая же реальная, как и предыдущая.<sup>14</sup> Таким образом, живет шизофреник: в одном теле попеременно достигают пика идентификации различные психические сущности. Доказательства Лэнга направлены на то, чтобы объяснить людям, что для шизофреника это нормально, поскольку только так он может существовать. Раскол в структуре «Я» нужен, чтобы индивид мог выжить, а значит, средствами воображения постоянно менять точки идентификации. В конечном счете, раскол является только видимостью, защитным механизмом, позволяющим обмануть социальный институт нормальной идентификации.

Кроме того, следует учитывать разницу между действием продуктивного воображения и способностью индивида к фантазированию, о которой писал Зигмунд Фрейд. Фантазирование свойственно всем людям, но как продуктивный механизм оно представляет собой талант художника. Подобно играющему ребенку, поэт «создает фантастический мир, воспринимаемый им очень серьезно, то есть, затрачивая на него много страсти, в то же время четко отделяя его от действительности».<sup>15</sup> Как правило, фантазирует творческая личность, создающая ирреальные миры, для того, чтобы расширить пространство мира реального, который ее по каким-то причинам не устраивает. Для воображающего индивида плод деятельности этой идентифицирующей способности выступает как единственная и последняя реальность. Усомниться в том, что возникло путем воображения, значит оставить «расколотое «Я»» несобранным, то есть, в сущности, нейтрализовать саму процедуру идентификации. Это различие в поведении воображающего и фантазирующего находит свое достоверное обоснование в мотивах каждого из двух видов деятельности.

<sup>14</sup> Классическим примером такого способа существования может послужить литературная история доктора Джекила и мистера Хайда.

<sup>15</sup> З. Фрейд ссылается на родство детской игры и художественного фантазирования. Детской игре противоположна действительность. Ребенок хорошо отличает мир своей игры от мира, который его окружает, при этом он с охотой подкрепляет придуманные ситуации осязаемыми и видимыми предметами реального мира. Художник, когда он фантазирует, также конструирует ирреальный желаемый мир, в котором властвует притворство и которому придается только статус реальности. Далее Фрейд поясняет: «...язык закрепил это родство детской игры (Spiel) и литературного творчества, назвав такие произведения писателя, имеющие надобность в опоре на осязаемые объекты и способные быть представленными зрелищем (Spiel), комедией (Lustspiel) и трагедией (Trauerspiel), – а лиц, которые их изображают, – актерами (Schauspiel)». (Фрейд З. Художник и фантазирование. М., 1995. С. 129.).

Специфика воображения, особое измерение, которым оно обладает, позволяет вскрывать глубинные структуры личности, рефлексировать, не утрачивая при этом контакта с жизненностью. Способность воображения, продуктом которой является фантазия (в принципе нерелективная, но лежащая в основании всякой рефлексии), таким образом, координирует и приводит к равновесию в переживании различные способы репрезентации «Я». «Нашим первым способом переживания мира, – пишет Лэнг, – в основном является то, что психоаналитики называют фантазией».<sup>16</sup> Смысл изменений, которые происходят в личности, как раз и состоит в их меняющемся постоянстве. Как отмечал сам же Фрейд, «...отдельные фантазии, воздушные замки или дневные грезы мы не вправе представлять себе застывшими и неизменными».<sup>17</sup> Смена фантазий происходит синхронно с изменениями в жизненном процессе личности и ее самовосприятии.

Сложность нормального «Я», в свою очередь, гарантируется способностью индивида в одном случае воображать, в другом – фантазировать. Специфика взаимодействия этих двух способностей может быть прояснена следующим образом. Фантазия в том виде, в каком она встречается сегодня у многих людей, – это отщепление от психического ядра, которое личность считает своим реальным переживанием. Однако парадокс фантазии состоит в том, что воображаемое в ней является не менее реальным, чем переживаемое в действительности. С точки зрения центровки и децентровки элементов «Я», функция воображения оказывается решающей, и воображаемое в процессе формирования личности ничем не отличается по своей структуре от переживаемого.

### 3

Анализируя феномен переживания, его можно разделить на два аспекта, которые будут рассматриваться нами как зеркальные отражения сложного «Я». Во-первых, мы имеем дело с процессом переживания. Здесь переживание определяется как нечто непосредственное, предшествующее всякому толкованию, обработке или осознанию. В конечном счете, именно оно составляет повод, чтобы начать толковать, а также материал, чтобы сформировать образы пережитого. Во-вторых, нам интересен результат переживания, то есть форма пережитого (сохраняющееся содержание). Об этом обычно помнят, осознают и позже рассказывают.

Личность, стремящаяся к самотождественности, не может обойтись без такого удваивающего зеркального отображения. Фрейд писал о проблеме двойников: «...во всех оттенках и вариантах [она заключается в] появлении людей, которые из-за своей одинаковой наружности должны считаться идентичными».<sup>18</sup> Данная ситуация усиливается тем, что, благодаря скачку душевных процессов от одной из персон к другой, одна личность овладевает чувствами и переживаниями другой, отождествляется с другим лицом. Аспекты зеркально отраженного «Я» плутают в общей идентичности или перемещают чужое «Я» на место своего собственного. Другими словами, «происходит удвоение “Я”, разделение “Я”, подмена “Я”».<sup>19</sup>

<sup>16</sup> Лэнг Р. Д. Политика переживания // Расколотое «Я». СПб., 1995. С. 234.

<sup>17</sup> Фрейд З. Художник и фантазирование... С. 132.

<sup>18</sup> Фрейд З. Жуткое // Фрейд З. Художник и фантазирование. М., 1995. С. 272.

<sup>19</sup> Фрейд З. Жуткое... С. 272.

Ситуация, описанная в книге «Воображаемое» Ж.-П. Сартра, может это проиллюстрировать. Писатель утверждает, что, воображая Пьера, своего друга, который отсутствует, он представляет его пребывающим в некоем несуществующем, ирреальном, мире, в котором ирреально все, в том числе время и пространство. Отсутствующий Пьер, прогуливающийся в воображении Сартра по Курфюрстендаму, осуществляет свою прогулку в ирреальном времени по ирреальному Курфюрстендаму, подобно тому, как кентавры в мифическом времени в мифической Фессалии сражались с мифическими лапидами. Смысл сравнения в том, что Пьер – это не просто другой человек или друг, воображаемый Сартром. Когда речь заходит о воображении, то Пьер становится образом самоидентичности, который Сартр воспринимает извне, путем воображаемой трансформации.

Далее, раскручивая интригу произведения, мы понимаем, каков стимул его персональной идентификации. Для отождествления необходимо желание кем-то сделаться, своего рода влечение к объекту идентификации. Достижение самоидентичности означает стремление отождествиться с самим собой, сделаться нераздельным «Я». Сартр намекает: чтобы отождествиться с кем бы то ни было, следует его полюбить. Значит, чтобы добиться целостности «Я», следует, прежде всего, полюбить самого себя, а влюбиться в себя можно только, отождествившись с кем-то другим, поэтому Сартру необходим Пьер. Как другого и друга Сартр может любить Пьера, что дает ему возможность осознать скрытые аспекты своего «Я», пережив эротические чувства по отношению к собственной идентичности.

Однако все это не мешает прототипу, позволившему Сартру раздвоиться в своем воображении, быть реальным человеком. Пьер действительно существует; возможно, даже, что Сартр тайно влюблен в оригинал своих фантазий, иначе он не избрал бы именно его в качестве стимула к самоидентификации. В одном из фрагментов «Воображаемого» сказано: «Даже если, вызывая в памяти образ Пьера, я говорю себе: “Жаль, что его здесь нет”, не следует думать, что я делаю различие между Пьером в образе и Пьером из плоти и крови. Есть лишь один Пьер, и этого-то последнего как раз здесь и нет. <...> И это свойственное Пьеру отсутствие, которое я непосредственно воспринимаю и которое конституирует сущностную структуру моего образа, как раз и является тем оттенком, который окрашивает его целиком; именно это мы называем его ирреальностью».<sup>20</sup> Сартр не может быть одновременно самим собой и не собой, поэтому он сожалеет об отсутствии Пьера. Тем не менее, именно это отсутствие реального отождествления позволяет Сартру воображать, что Пьер олицетворяет желанные аспекты его идентичности. Собираясь идентифицироваться с Пьером, Сартр сначала отстраняется от него, он воображает, что смотрит на фотографию друга. В это время фантазия Сартра работает в двух направлениях – он смотрит на Пьера и воображает, что Пьер смотрит на него. Отклик другого индивида обязателен, ибо само сознание возникает из взаимности различных переживаний.

<sup>20</sup> Сартр Ж.-П. Воображаемое: Феноменологическая психология воображения. СПб., 2001. С. 35.



Ошибочно рассматривать приведенное выше описание как чисто метафорическое. Сартр, сам того не осознавая, использует известное фрейдовское уравнение, оборачивая его в план любовных переживаний: «я люблю – он меня любит». Обе части уравнения складываются в воображаемой идентичности Сартра. Для того чтобы тебя любили, нужно самому себя полюбить. Но если я люблю в себе другого (комплекс Нарцисса – переживание отражения), то мое чувство галлюцинаторно.

Обратимся к другому примеру воображаемого, уже из «Райской птицы» Лэнга:

«Грустный напев»

*Его пальцы так робко тянутся к нашему неосозанному счастью*

*Его тихая улыбка так тактично предлагает*

*Утешение, которого мы не просим.*

*ОНА: Мое сердце полно пепла и лимонных корок.*

*ОН: Не уходи чересчур далеко.*

*ОНА: Я уйду лишь в себя. Ты всегда меня там найдешь.*

*ОН: Если бы я любил весь мир, как я люблю тебя, я бы умер.*

*Леса и водопады непонятного неровного пейзажа,*

*Каскады и пороги через локти и мимо них к мысам пальцев.*

*Звезда нервов, артерии шампанского,*

*Ее образ прокалывает мне кончики пальцев,*

*Раскручивает мою скрученную плоть,*

*Касается потерянного нерва смелости,*

*Вызывает неопределенный жест восторга,*

*Чтобы отважиться на бытие».<sup>21</sup>*

Этот отрывок из нарратива, рожденного сознанием шизофреника, позволяет нам отследить, как образы физические принимают структуры ментального «Я», становясь телесной метафорикой самосознания, возможного только через сознание воображаемой любви к другому человеку. В сущности, фрагмент из «Райской птицы» представляет собой описание сновидения, в котором грезящие друг о друге персоны женского и мужского начала, осуществляют метафорическую идентификацию. Он и она являются разными аспектами одной и той же личности, поэтому они переживают самих себя без отрыва от того, что рассказывают друг другу о своих переживаниях. Данный отрывок манифестирует, по сути, разговор сознания с самим собой, полемику различных «Я» одного и того же шизофреника. Оба действующих лица, в конечном счете, сливаются в едином нарративном самосознании.

Отметим в завершение своих рассуждений ряд ключевых положений, представленных в современной теории идентификаций. Авторы, в большинстве своем, допускают, что идентичность личности есть своего рода шкала воображения. Она вмещает те или иные степени трансформации личности. Это объясняет, почему самоидентичность персоны может быть осмыслена не только по принципу нормы или патологии; нормы персонального развития требуют, чтобы структура личности была сложной, чтобы она менялась. Становясь сложным и многогранным, «Я»

<sup>21</sup> Лэнг Р. Д. Райская птица // Лэнг Р. Д. Расколтое «Я». СПб., 1995. С. 347–348.

не всегда становится патологическим. Самоидентичность, таким образом, устанавливается не только строгой персональной тождественностью. От личности требуется, как замечает Е. Г. Трубина, «...лишь рассказ о себе от собственного имени, от первого лица, от имени “Я” (это называется в литературе нарративной связностью)».<sup>22</sup> Случаи в клинике шизофрении показывают, что этот рассказ выливается в целую философию, он связан и последователен, поэтому идентичность налицо, будучи даже по медицинским меркам раздвоенной. Она состоит в способности шизофреника рассказать в некотором роде когерентную историю о жизни своих переживаний.

Обращаясь к вопросу о том, когда персоне, у которой в ходе психического созревания сформировалась множественная личность, старается обрести единство или трансформировать себя в направлении к другому «Я», и если она больна, какое «Я», если вообще не любое, управляет изменением, мы можем высказать несколько предположений.

Структуральность складывается из различных типов самоидентификации. Для формирования нормальной личности требуется организация аффективных и интеллектуальных элементов системы переживания. Однако складывание нарратива у каждого индивида определяет верное отношение лишь к некоторым чертам личности. Как мы помним, и нормальные сложные «Я» сталкиваются с проблемой, как сделать их нарративное «Я» когерентным с их актуальной идентичностью и как отбросить при этом нежелательные характеристики. Личности, считающиеся больными, напротив, должны прийти к рассмотрению некоторых «Я» как сделавших те вещи, которые никогда в действительности не случались, как чужих, фиктивных, нежелательных. Стратегия терапевта при работе с патологической личностью заключается в том, чтобы каждому «Я» позволить быть «альтер», хотя с некоторыми «Я» легче работать, чем с другими.

Сложное «Я» как результат терапии не существовало до того, как больной попытался обрести целостность, это – новое «Я». Слова терапевта устанавливают непрерывность и связанность, что, как мы помним, является условием идентичности. Болезнь прекращается, когда образуется единственный сложный нарративный центр переживания самоидентичности.

Суммируя причины, по которым понятия «Я» и идентичности стали столь популярными в позднем психоанализе, назовем следующие.

Во-первых, акцент на «Я» и идентичности есть логическое развитие результатов эго-психологии в рамках психоанализа; во-вторых, результатом этого развития стало доказательство оправданности подразделения в теории «Я» – репрезентации и объективной репрезентации, вкуче с признанием автономности Эго. Дальнейшее развитие теории психоанализа показало, что современная теория личности нуждается в некотором понятии, которое служило бы двум целям.

Во-вторых, понятие «Я» было призвано фиксировать адаптивную регуляцию бытия человека, и в то же время его использование не должно было усугублять персонификацию и реификацию ключевых терминов.

В-третьих, в последнее десятилетие многие психоаналитики разочаровались в дистанцированности, имперсональности и строгости, равно

<sup>22</sup> Трубина Е. Г. Рассказанное «Я»... С. 145.

как и в обычной сложности современной эго-психологии. В результате они были готовы принять такие теоретические понятия, которые казались более близкими и к субъективному процессу переживания, и к актуальной клинической деятельности.

Тем не менее, несмотря на найденные решения, можно с уверенностью сказать, что вопросы, связанные с идентичностью, всегда будут волновать исследователей, поскольку пути развития личности столь же коварны и разнообразны, сколь своеобразны формы идентификации, которым следует на протяжении всей своей истории человек.

## **К ПРОБЛЕМЕ СУБЪЕКТА И ОБЪЕКТА В МИФОЛОГИЧЕСКОМ ТВОРЧЕСТВЕ**

Известно, что интерес к мифологии обусловлен поисками смысла своего существования, попытками рефлексии человеческого бытия найти опору и утешение. Со времен античности и до наших дней это «поле» исследуется, создаются мифологические школы и различные научные направления. Однако что собой представляет процесс «мифотворчества»? Это понятие используется в современной литературе, но до сих пор параметры дефиниции данной категории, ее смысловое содержание оставались за пределами внимания ученых.

Для того чтобы выявить особенности мифотворческой деятельности, необходимо рассмотреть, что собой представляет творческий процесс, какова его специфика, в отличие, например, от действия по шаблонам и схемам. Возможно, что сравнение станет не актуальным, если предметом анализа будет научное или художественное творчество, но в случае с «мифотворчеством» представляется крайне важным. Мифологическое мышление синкретично, его характеризует совпадение семантического, аксиологического и праксеологического рядов: разрушение или замена одного (даже частичного фрагмента) мифа чревата гибелью всей системы, а с ней и стабильности социума как целого. Поэтому так важен прецедент – правильное знание действий мифологического героя, а также, с чего миф начинается и по каким прописанным правилам разворачивается.

Для выявления специфики мифотворчества необходимо охарактеризовать основные черты самого процесса творчества. Еще в античные времена в диалоге «Пир» Платон писал: «Творчество – понятие широкое. Все, что вызывает переход от небытия в бытие – творчество, и, следовательно, создание любых произведений искусства и ремесла можно назвать творчеством, а всех создателей их – творцами»<sup>1</sup>.

В истории философии творчество определялось как «божественная одержимость» (Платон), «животное дыхание бессознательного» (Э.Гартман), «мистическая интуиция» (А.Бергсон), «проявление инстинктов» (З.Фрейд).

---

<sup>1</sup> Платон. Пир // Платон. Соч.: В 3 т. Т.2.М., 1970.С.135.

В настоящее время в философской литературе имеется огромное число определений творчества. Среди многочисленных дефиниций выделяется группа деятельностных определений, раскрывающая творчество как качество, аспект, функцию человеческой деятельности, активности, познания (Г.С.Батищев, Э.В.Ильенков, А.Ф.Лосев и др.). В контексте внедеятельностных определений существует отражательная концепция, в которой творчество рассматривается как особое свойство, качество отражения (Б.М.Кедров, М.Н.Руткевич, А.М.Коршунов) или как специфическая функция сознания (В.И.Шинкарук).

В современной философской литературе творчество определяется как высшая форма универсально понимаемой креативности, имманентно присущая всем уровням иерархии бытия, способствующая самосохранению и воспроизведению сущего посредством качественных трансформаций их структур<sup>2</sup>. Также подчеркивается, что творчество – это деятельность человека, созидаящая новые объекты и качества, схемы поведения и общения, новые образы и знания<sup>3</sup>. Существенной чертой появления новых образов и знаний является их «несводимость, нередуцируемость к до него существовавшему содержанию окружающего нас мира... в новом есть содержание, которое абсолютно ново, нетождественно тому, что было»<sup>4</sup>.

Таким образом, выявляются следующие характеристики творчества: качественная трансформация старых парадигм, осуществление на всех уровнях иерархии бытия, самосохранение (а не просто метафизическое отрицание) основных структур бытия, создание вещей, никогда ранее не существовавших.

Творчество неоднородно: многообразие творческих проявлений поддается классификации по разным основаниям. Можно отметить существование различных видов творчества: производственно-техническое, изобретательское, научное, политическое, организаторское, философское, религиозное, определяемые характером созидательной деятельности. Кроме того, в современной литературе также используются понятия «мифотворчество» и «мифологический инстинкт»<sup>5</sup>. Поэтому необходимо остановиться на анализе специфики разных видов творчества для того, чтобы выявить особенности и алгоритмы именно «мифотворчества».

Представляется возможным провести разделение по следующим параметрам: субъекту творчества, объекту творчества и этапам (механизмам) творчества.

К субъектам творчества в истории философии относили Бога (Платон, Гегель, Н.Бердяев), Природу (Эпикур, Б.Спиноза, А.Бергсон), Человека (Гельвеций, К.Маркс, Ж.П.Сартр). Человеческое творчество суть интегральная совокупность фантазии, предвидения и интуиции, в дальнейшем будем анализировать в качестве субъекта творчества именно человеческий фактор.

<sup>2</sup> Столович Л.Н. Творчество // Философский словарь. М., 2001. С.554.

<sup>3</sup> Кемеров В. Е. Творчество // Современный философский словарь. Лондон-Москва-Париж, 1998. С.900.

<sup>4</sup> Николко В.Н. Творчество как новационный процесс. Симферополь, 1990. С.42.

<sup>5</sup> Лангер С. Философия в новом ключе. М., 2000. С.157.

Научное творчество традиционно принято связывать с процессами познания. Здесь оно выступает как активность познающего субъекта, направленного на достижение объективно истинного знания. Адекватность отражения, глубина знания не есть нечто заранее данное, а есть результат деятельности познающего субъекта. Творчество в этой связи выступает как движение знания от неполного, поверхностного к более полному, глубокому и всестороннему. Важны при этом не только пути, прямо и непосредственно ведущие к открытию, но и ложные ходы, тупики мысли. Последние характеризуют творческий процесс познания со стороны «внутреннего беспокойства», постоянного поиска, который немислим не только без радостей, но и без «мук творчества». В этом состоит неповторимое своеобразие творческой деятельности в познании, в этом ее смысл как саморазвития и самоизменения познающего субъекта. В литературе, посвященной анализу познавательной деятельности человека как творческой деятельности, выделяются следующие ее существенные характеристики: внутренняя связь с практикой, «предвзятость» субъекта, способность осуществлять воспроизведение динамики объекта, его развитие<sup>6</sup>.

Влияние практики, а тем самым творческий характер познания выражается в деятельности субъекта по идеальному преобразованию объекта в соответствии с природой самого объекта, по его логике.

«Предвзятость» субъекта означает, что ученый не может быть только регистратором внешних воздействий, он является, по словам Ф.Бэкона, «пчелой», которая не только собирает факты, но и выстраивает стройную картину научных парадигм, «соты». При определенных условиях заинтересованность, пристрастность выступает не препятствием к постижению истины, а необходимым фактором ее достижения. Для нас важно подчеркнуть в рассмотрении научного творчества его глубоко индивидуальную природу, большое значение в нем профессионализма и таланта исследователя, его нравственных качеств, интуиции.

При этом кажется справедливым заметить, что творческие способности того же субъекта, являясь его родовой сущностью, могут различаться по степени развития. И.Я.Лойфман отмечает следующие уровни развития творческих способностей субъекта: продуктивно-репродуктивный, генеративный и конструктивно-инновативный<sup>7</sup>.

Первый представляется неотъемлемым свойством каждого человека. Он характеризуется воспроизводством из элементов и на основе правил, которые не меняются, неограниченного числа в принципе одних и тех же объективаций, так что любого рода проявление нового может быть только случайным.

Генеративная творческая способность как способность импровизировать также присуща каждому человеку, но в различной степени. Она проявляется в создании новых вариантов на основе данных элементов и правил, «то же, да не так». Это творчество в пределах традиции. Данная творческая способность субъекта будет для нас важной при характеристике именно «мифотворчества», проявленного в обыденном сознании.

<sup>6</sup> Коршунов А.М., Шаповалов В.Ф. Творчество и его отражение в историческом познании. М., 1984. С.33.

<sup>7</sup> Лойфман И.Я., Руткевич М.Н. Основы гносеологии. Екатеринбург, 1996. С. 45.

Конструктивно-инновативная творческая способность проявляется в обновлении элементов и правил, в выражении нового содержания. Она присуща немногим личностям. На этом уровне творчества совершаются фундаментальные научные открытия, появляются новые изобретения, создаются классические произведения искусства, выдвигаются новые философские и религиозные доктрины. Однако, подчеркивая выдающуюся роль ученого, художника, писателя, религиозного деятеля в создании новых парадигм, необходимо не забывать те общие и необходимые связи, созданные предшествующим развитием науки, техники, искусства, расчлененные на исторические этапы, в рамках которых разворачивается деятельность отдельных творцов, школы и направлений. Можно допустить, что мифотворческий субъект в основном обладает генеративными творческими способностями, тогда как субъект научной, художественной, религиозной творческой деятельности – конструктивно-инновативной.

В чем отличие субъекта художественного творчества от ученого? Почти все поэты в своих автобиографиях утверждают, что творческий акт происходит у них как бы сам по себе, без их участия, под чью-то диктовку. Поэтический процесс не удается произвольно вызвать, его результат не соответствует ожиданию, творчество приводит к перерождению художника, переживающего озарение. Однако озарение ученого мгновенно, если сравнить его с достаточно длительными периодами вдохновения у поэтов. Озарение ученого направлено на заранее поставленную цель, тогда как у художника результат нередко уходит от цели. Наконец, подготовительный этап носит совершенно разный характер. Если у ученого он достаточно выражен и связан с сознательными попытками достижения цели, то у художника он, по-видимому, неотличим от суеты повседневной жизни. Собираание материала для поэмы является прообразом этой подготовительной работы, которая не служит достижению цели, а лишь заготавливает материал. Здесь художник, поэт как субъект творческой деятельности, создающий новые ценности, близок к субъекту религиозного творчества.

Характеристике и анализу творчества субъекта в религиозном процессе посвящены работы А.В.Медведева<sup>8</sup>. Он считает, что реальная история религии представляет собой творческую деятельность конкретных людей – пророков, реформаторов, миссионеров, святых. Для творческой деятельности пророка выделяются следующие специфические черты: субъективная вера в свое предназначение, обладание «абсолютным историческим слухом», способность владеть аудиторией, обладать незаурядным мужеством и чувством воли. «Пророк же есть тот, кто истолковывает откровение Божие тем, которые не могут иметь верного познания о предметах божественного откровения и которые поэтому могут принимать предметы откровения только на чистую веру», – в свое время давал такое определение пророка Б.Спиноза<sup>9</sup>. Однако ученый или поэт осознает зов своего таланта и, исходя из собственного желания, садится за письменный стол, входит в лабораторию, встает у мольберта или пускается на поиск древнейших

<sup>8</sup> Пивоваров Д.В., Медведев А.В. История и философия религии. Екатеринбург, 2000. С. 200.

<sup>9</sup> Спиноза Б. Богословско-политический трактат. М., 1957. С.17.

времен, но всегда это – дело его личного выбора. Для пророка же – это не зов собственной души, а голос свыше. Также и с конечными результатами труда – ученый может, разуверившись в своем таланте или в нравственности своего дела, отказаться от него, проклясть свой ум и труд; художник может уничтожить свое творение: сжечь рукопись или полотно. Пророк такой степенью свободы не обладает: пути назад для него не существует, ибо его судьба не его выбор, а выбор Бога. Он призван к пророческой миссии. Творчество реформатора заключается в сознательном изменении и преобразовании некоторых идей Учителя, однако они существуют в рамках заданной пророком парадигмы. Миссионер обеспечивает диалог двух различных культур, в процессе которого он творчески разрешает проблему «культурной совместимости» религиозных верований. Святой всей своей жизнью демонстрирует «реальное, земное воплощение тех нравственных требований, которые защищает религия». Он – религиозный герой. Своим общественным бытием святые утверждают принципиальную возможность идеалов религии. В целом субъект религиозного творчества, говоря словами Н.А. Бердяева, преодолевает «мир сей», созидая мир иной, подлинный космос. «Творческий акт всегда есть уход из мира, из этой жизни. Творчество по существу есть расковывание, разрывание цепей. В творческом экстазе побеждается тяжесть мира, сторает грех и просвечивает иная, высшая природа»<sup>10</sup>.

Субъекты мифотворчества также различны. Необходимо заранее оговорить, что мы не будем понимать под этим понятием тех людей, которые записывали и перерабатывали тексты, благодаря чему мы имеем классические сборники мифологических текстов. Эти творцы, скорее всего, похожи в своей деятельности на реформаторов, – они перетолковывают мифы в зависимости от социальных условий, назначения и т.д. Например, в Китае при записывании мифов на бамбуковых дощечках их первоначальный смысл искажался согласно конфуцианским традициям. «Хуан-ди – Желтый владыка – имел четыре лица, а в результате толкования этого мифа Конфуцием получилось, что Хуан-ди послал в четырех направлениях четырех чиновников управлять прилегающими землями. Или, например, еще один герой – Куй, который согласно «Книге гор и морей» был странным существом с одной ногой. В «Книге исторических преданий» в разделе «Установления Яо» он превратился в чиновника, ведавшего музыкой при государстве Шуне. Сам же Конфуций в беседе со своими учениками пояснял, что «Куй одноногий» вовсе не следует понимать буквально, оно значит: «Людей, подобных Кую, и одного было бы достаточно»<sup>11</sup>.

Таким образом, в классической архаической мифологии можно выявить различных субъектов мифотворчества, в частности людей, занимающихся обработкой и толкованием уже существующих текстов. В зависимости от тех смыслов, которые необходимо разъяснить, подчеркнуть, перетолковать, художественно обработать, и выявляется специфика их конкретного мифотворчества. Именно им присуще в наибольшей степени генеративные творческие способности.

<sup>10</sup> Бердяев Н.А. Смысл творчества. М., 1989. С.384.

<sup>11</sup> Юань Кэ. Мифы Древнего Китая. М., 1987. С.14.



Конструктивно-инновативные творческие способности присущи, на наш взгляд, другой категории лиц, занимающихся мифотворчеством, их назовем «субъектами классического архаического мифотворчества». Классическая мифология – это тип культуры, тотально представленный сакрализованными программами и базирующийся на архаических формах ментальности, современная же мифология – это феномен, представляющий собой вкрапление мифа в не мифологическую по своей природе культурную традицию в результате сознательного рефлексивного целеполагания.<sup>12</sup> Хотя данное определение не претендует на всеобщность раскрытия всех сравнительных характеристик современных и архаических мифов, однако позволяет выявить особенности субъекта «классической архаической мифологии» и «субъекта современного мифотворчества».

Чаще всего субъекты архаической мифологии анонимны сами по себе и их авторство даже не является чем-то принципиально важным (в отличие от деятельности великих ученых, поэтов, композиторов, пророков). Смысл мифотворчества в данных общественных структурах сводился к солидаризации социума через «великие анонимные формы» – отнюдь не к самовыражению индивида. Интересная точка зрения по поводу восприятия анонимности творца аудиторией высказана М.Герхардтом. «Мы веками привыкли относиться с почтением, даже в кредит, к знаменитому художнику; в первую очередь наличие его подписи дает точку опоры при встрече лицом к лицу с произведениями искусства и тем самым вызывает чувство безопасности. Совершенно анонимное явление искусства создает ощущение дезориентации, острой неуверенности в оценке определения хотя бы места в историческом развитии того жанра, к которому оно принадлежит».<sup>13</sup> М.Герхардт делает справедливое замечание, относящееся не только к мифотворчеству, но и анонимности творения художественного произведения вообще: «Возможно, именно анонимное произведение являет собой произведение искусства в чистейшем виде: оно обращено исключительно к нашей способности воспринимать его таким, каково оно есть и для чего существует, – не как произведение более или менее известного лица, а просто как произведение искусства».<sup>14</sup> Однако кое-что все же можно выявить об этих «анонимах». Во-первых, субъект архаического мифотворчества имеет определенный социальный статус – обычно он «ведает» определенными эзотерическими знаниями. Это может быть шаман, жрец, «знающий», «знаток», «дока», ведун, колдун и прочие. В отечественной литературе уже существуют различные мифологические и не мифологические номинации ведунов.<sup>15</sup> Список можно дополнять за счет синонимов – в зависимости от местной традиции, диалекта, от времени бытования. Тем не менее, круг их обязанностей известен. Здесь мы воспользуемся формулировкой А.Н.Афанасьева: «Итак, обзор названий, присваивавшихся ведунам и ведьмам, наводит нас на понятия: высшей,

<sup>12</sup> Можайко М.А. Мифология // Новейший философский словарь. Минск, 2001. С.635.

<sup>13</sup> Герхардт М. Искусство повествования. М., 1984. С.56.

<sup>14</sup> Там же. С. 56.

<sup>15</sup> Например, работа: Криничная Н.А. Русская народная мифологическая проза. Петрозаводск, 2000. С.12-21.

сверхъестественной мудрости, предвидения, поэтического творчества, знания священных закланий, жертвенных и очистительных обрядов, умения свершать гадания, давать предвещения и врачевать недуги».<sup>16</sup>

Эти качества и способности могут быть природными («самородки») или приобретенными, полученными от учителя или из книг, люди выбирали свой путь сознательно, профессионально овладевая своими навыками. Как каждая профессия, профессия «ведуна» требует знаний в своей области, условие, которое подчеркивается обозначением этого класса людей: они «знающие» – и своим знанием выделяются из общей массы. Очень верно это зафиксировал в своих наблюдениях Б.Малиновский: «Магический ритуал берет свое начало в определенном опыте человека. Тот человек, который впервые осознал этот опыт, создал на его основе формулу заклинания, ставшую ядром магического ритуала, сумел передать ее своим соплеменникам, чтобы, закрепившись в их памяти, ритуал вошел в традицию и стал предметом веры, – несомненно, должен был быть гением. Наблюдения показывают, что в туземных обществах магия и выдающиеся личные качества всегда присутствуют рядом... Личный авторитет мага и его значение для усиления веры в магию лежат в основе интересного явления, того, что можно назвать ходячими мифами о магии. Вокруг каждого известного мага существует ореол, складывающийся из рассказов о чудесной силе его проклятий, о совершенных им убийствах с помощью магии, об охотничьих и военных трофеях, о любовных викториях».<sup>17</sup>

Итак, эти люди ведают эзотерическими знаниями, однако для того, чтобы необходимые знания были переданы социуму, необходимо посредничество «субъекта архаического мифотворчества» между мирами, духовными сущностями и миром людей. Нужно не только знать, но и уметь правильно транслировать волю высших духовных сфер. Поэтому налицо следующая схема формирования «знающего». Во многом она напоминает формирование героя мифологических сказаний. Известный фольклорист Арнольд ван Геннеп выделил три таких стадии: сепаративную, состоящую в откреплении личности от группы, в которую она входила раньше; лиминальную или стадию «нахождения на грани» и восстановительную (реинтегративную).<sup>18</sup> Смена социального или иного статуса, составляющая основную цель инициационных испытаний, предполагает выход из прежнего состояния, разрушение прежней социальной роли. В мифе это символизируется буквальным уходом, бегством, странствиями и скитаниями героя. Перед этим он слышит призыв сил, покровительствующих его будущему становлению.

Лиминальная стадия представлена пересечением границ (порогов), пребыванием в необычном, промежуточном состоянии. Отсутствие статуса маркируется слепотой, невидимостью, грязью, молчанием, запретами. Их поведение – обычно пассивное или униженное; они должны беспрекословно подчиняться своим наставникам или принимать без жалоб несправедливое наказание. Герой как бы находится в царстве смерти (особенно это

<sup>16</sup> Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1994. С.426.

<sup>17</sup> Малиновский Б. Магия, наука, религия // Магический кристалл. М., 1992. С.99.

<sup>18</sup> Цит по : Кемпбелл Дж. Тысячеликий герой. М., 1997. С. 9.

показательно в случае формирования шамана), это «живой мертвец», которому предстоит новое рождение и преображение.

Составляющее содержание третьей стадии возрождения (трансфигурация, спасение, волшебное бегство) завершается апофеозом могущества героя. Он приобретает необыкновенную силу, магические умения и возможности передавать полученные знания социуму.

Возможны ли такие трансформации с «субъектами современного мифотворчества»? По этому поводу в литературе, посвященной проблеме существования мифологических архетипов в современном сознании человека, нет единой точки зрения, более того, «субъект современного мифотворчества» не является предметом интереса исследователей. Поэтому необходимо выявить его качественные характеристики и отличия от «субъекта архаического мифотворчества».

Современный миф возникает не в условиях узкого практического опыта, как миф традиционный, но в условиях достаточно широкой, хотя и раздробленной, практической базы, когда стремления к синтезу мировоззрения налицо, а средств для его выполнения нет. Иллюзорным путем такого поиска оказываются для обывочного или пронизанного обывочным сознанием мышления, например апелляция к первобытной синкретичности мифа как к подлинному единству не расчлененного на отдельные отсеки сознания или же конструирование подобных «синкретизмов» на материале современного сознания.

Можно выявить первую характеристику интересующего нас вопроса. Субъектом современного мифотворчества может быть каждый отдельный человек, который, творя самого себя, свою жизнь, творит и живет в мифах повседневности. Именно через мифотворчество обывочное сознание индивида ищет статику, покой, либо находится в поиске такого движения, которое не накапливает изменений и потому не приводит к возникновению нового неизвестного качества посредством революционных скачков, но повторяет заранее заданные и обозримые элементы движения (как правило, циклического). Символизм мифа, наличие в каждом культурном явлении как минимум двух слоев, один из которых явствует, а другой включает не данное на поверхности содержание, предполагает заведомую презумпцию осмысленности любого культурного явления и, следовательно, презумпцию возможности прочитать его как текст, книгу, написанную на требующем расшифровки, но в принципе умопостигаемом языке. Каждый элемент мифической вселенной имеет свой определенный смысл в системе взаимосвязанных элементов: при этом количество символов в мифе может быть сколь угодно большим, но оно не может быть бесконечным, ибо тогда потеряется сама возможность осмысленности. Иными словами, символичность и статичность мифа обеспечивают ясность и покой, которых так не хватает современному человеку. Очень четко данную ситуацию выразила Н.С.Автономова: «Находя убежище в мифическом мире, «разорванное» сознание обретает свободу, путешествуя по временам и пространствам, обеспечивая себе, как в сказке, присутствие всех возможных и желаемых культурных ценностей,

когда-либо и где-либо возникавших в истории».<sup>19</sup> Поэтому субъект современного мифотворчества может быть описан иными качественными характеристиками, чем архаический творец. Он пользуется уже готовыми схемами уже существующей мифологии, внося в них новые смыслы, значения, важные лично для него и для социума в новых комбинациях. Эти схемы выступают в виде архаизации, ремедиализации и ориентализации. Они могут существовать в бессознательном (психоаналитические трактовки мифотворчества), заложены в текстах (ритуалистические трактовки мифа), в артефактах культуры и сознательно перестроены для массового сознания не только индивидуальным сознанием, но и профессиональными мифотворцами. Поэтому можно зафиксировать вторую характеристику субъекта современного мифотворчества – деятельность по заказу общества. Так рождаются политические мифы, мифы средств массовой информации. Третья грань субъекта современного мифотворчества – использование мифологических сюжетов в художественной литературе. Этот вопрос наиболее полно изучен исследователями ремифологизации, поэтому характеристика этой грани субъекта мифотворчества будет весьма краткой. Особенность мифической образности, как она проявляет себя в современных процессах ремифологизации, состоит в том, что она притязает на всеобщее значение, на абсолютную истинность, тогда как на самом деле отображает в современной действительности не связи человека с миром как целостностью, но связи его с теми или иными исторически преходящими ситуациями. Это становится очевидным при анализе творчества любого крупного романиста XX в, будь то Дж.Джойс, Ф.Кафка, Т.Манн, или Г.Маркес. Н.С.Автономова предлагает следующую интересную картину сравнения мифотворчества этих четырех авторов. «1. Дж.Джойс: противопоставление мифа истории: задача «выйти из истории в вечность», пробудиться от «кошмара» истории; средства решения этой задачи: «эрудитское использование мифических сюжетов». 2. Т.Манн: дополнение истории мифом: задача – переосмыслить историю, углубив ее собственные основания путем обращения к мифу; средства: эрудиция, начитанность, осознанное употребление мифологических параллелей. 3. Ф.Кафка: безраздельное мифотворчество, построение такого мифа, который не использует ни одного собственного мифического сюжета, но тем не менее является бессознательной имитацией мифического мышления (нередко с обратным знаком: там, где в первобытном мифе необходимо происходит инициация, посвящение героя в социальный порядок, у Кафки – очевидна невозможность такой инициации и т.д. 4. Г.Маркес. Попытка синтеза исторического и мифического планов повествования через фольклор; средства: фольклорные, не утонченно-рефлектированные; задача: фиксировать жизнестойкость национальных традиций, их неуываемость, их универсальную жизненность».<sup>20</sup>

Таким образом, субъект творчества в научной, художественной, религиозной и мифической сферах обладает как общими, так и специфическими характеристиками. В любом случае требуется особая профессиональная и моральная подготовленность, становление личности,

<sup>19</sup> Автономова Н.С. Рассудок, разум, рациональность. М., 1988. С.85.

<sup>20</sup> Там же. С.200.

ответственность за то новое открытие, которое вносится в культуру, преемственность в традициях и школах. Другое дело, какими способностями обладает субъект – генеративными или конструктивно-инновативными, какие цели преследует в своем творчестве, в специфике объекта своих творческих способностей, воображения, полета научной мысли, фантазии. Объекты творческой деятельности также специфичны. Прежде всего, зафиксируем традиционное понимание объекта в современной философии.<sup>21</sup> Объект – это то, на что направлена деятельность субъекта. Объект, это мир, с которым в той или иной форме связана человеческая деятельность. Объект – это мир сущего, обработанный и преподанный в человеческих смыслах. Тогда объектом научного творчества является ориентация на природу как «она есть сама по себе». В естествознании Нового времени главное направление познавательной деятельности ученого – вовне, на природу, которая существует объективно, независимо от человека, и которую надо как-то приобщить к миру человека, сделать понятной. Последнее достигается путем создания идеального инобытия природы в виде идеальных образов, объективных по содержанию, но тем не менее, принадлежащих к сотворенному человеком миру, как бы очеловеченных природным бытием. Однако еще И. Кант отмечал: чтобы познавать, надо действовать, но действие меняет познаваемое; в итоге человек познает не то, что первоначально существовало, а то, что воссоздано им по схемам его понятий и творческого воображения. Гегель заключал, что там, где возникает субъект-объектное отношение и взаимное отражение субъекта и объекта, истина превращается в измерение творчества – в меру соответствия материализованной идеи (сущности) своему предшествующему идеальному (виртуальному) проекту.<sup>22</sup> Поэтому в научном творчестве основной акцент делается на креатологические особенности истины как познания функционирующего объекта.

Вопрос о том, что представляет собой объект эстетически-художественного освоения действительности, в отечественной науке получил широкое освещение. Достаточно убедительны слова Б.М.Рунина: «У науки и искусства общий объект, но познавательные ситуации для художника и ученого различны. Предмет науки – весь сущий мир, включая людей, но безотносительно к личности самого человека. Предмет искусства – тоже весь сущий мир, включая людей, но уже в соотнесенности с личностью самого познающего человека, со всем его жизненным опытом, со всем многообразием навыков и переживаний, восприятий и проявлений. Сама познавательная ситуация «субъект-объект» для ученого иная, нежели для художника. Она иная и логически, и психологически».<sup>23</sup> Таким образом, объект не просто фиксируется в строгих научных категориях, оценивается с точки зрения истинности, а переживается субъектом. Художник не копирует

<sup>21</sup> В данном случае используется трактовка: Бряник Н.В. Введение в современную теорию познания. М., 2003. С.196.

<sup>22</sup> Субъектно-объектные отношения в процессе познания достаточно широко изучены в современной философии. См., например: Любутин К.Н., Пивоваров Д.В. Синтетическая теория идеального. Екатеринбург-Псков, 2000. С. 7-21.

<sup>23</sup> Рунин Б.М. Вечный поиск. М., 1965. С.42.

объект, а конституирует его соответственно своему пониманию и своему отношению к изображаемому. В лирике эта субъективная преломленность выражается прямо и открыто, в драме – скрыто, в прозе – через отношения главных героев, их жизнь и через лирические отступления автора.

Наполненность объекта эмоционально-переживательными оценками, выраженными в символической форме, свойственна и мифотворчеству, однако в архаических сообществах объектом выступают и материальные (мир людей, средний мир в пространственной развертке), и идеальные сущности (населяющие верхний и нижние миры). Поэтому необходима специальная подготовка субъекта, определенные ритуалы по расшифровке тех закодированных смыслов, которые содержатся в знаниях, получаемых «ведающими» и их трансляция в социум.

Объектом религиозного творчества является Абсолют. По замечанию Б.Спинозы, «все, что Бог открывал пророкам, было открыто им или в словах, или в образах, или тем и другим способом. Слова же, а равно и образы были либо действительные и вне воображения слышащего или видящего пророка, либо же воображаемые потому именно, что воображение пророка и наяву было так настроено, что ему ясно казалось, будто он слышит слова и видит что-то».<sup>24</sup>

Таким образом, хотя объектом любого творчества является мир сущего, однако в зависимости от направленности творческой деятельности выявляются ведущие аспекты главных характеристик и свойств познаваемого объекта, акценты, которые расставляет субъект творчества.

Еще большей спецификой обладают сами пути постижения субъектом объекта. Творческую деятельность обычно противопоставляют рациональной. Отличительной чертой творчества считается то, что оно до конца не алгоритмизировано: в нем всегда содержится выход за границы рационального развития мысли, элемент «инсайта». Кроме того, характерной особенностью его считается совокупность фантазии, предвидения, интуиции. Тем не менее, можно выделить основные «механизмы» в каждом виде творчества.

В научном творчестве выявлены следующие этапы: 1.Накопление знаний, навыков и умений для четкого формулирования проблемы; 2. Поиск путей разрешения научной проблемы, «вынашивание» новой научной идеи; 3.Научное открытие, «рождение» научной идеи, создание идеальной модели открытого ученым явления; 5. Оформление научных данных в логически стройную систему.

С точки зрения деятельности субъекта творчества, самого ученого, наиболее известное описание стадий предложено Уоллисом, исследования которого выполнены биографическим методом, хотя сходные классификации есть и у других авторов. На первом этапе ученый предпринимает длительные и упорные попытки найти решение проблемы, как правило, без особого успеха. Затем следует пауза, период отдыха, «инкубация», после которого в голову может неожиданно прийти нужная идея. Третий этап – просветление, по существу – «инсайт». На этой стадии появляется «счастливая идея», сопровождаемая удовлетворением и

<sup>24</sup> Спиноза Б. Богословско-политический трактат. М., 1957. С.19.

радостью. На последнем — ученый разрабатывает идею и находит решение проблемы, причем, в деятельности субъекта огромную роль играет так называемое «субъективное уподобление». Когда ученый заинтересовался каким-либо феноменом или проблемной ситуацией, он пытается, не всегда осознавая это, субъективно промоделировать ее, чтобы достичь внутренней репрезентации самого феномена, а затем и других составляющих данной ситуации. Недаром многие физики рассказывают, что, размышляя над своими проблемами, они воображают себя электроном или другой элементарной частицей и задают вопрос: как бы я вел себя, будь я этой частицей. Таким образом, ученый использует творческое воображение в двух аспектах: широты комбинационного поля воображения и подвижности элементов в комбинационном поле воображения.

В некоторых своих моментах художественное творчество аналогично научному, но это не означает их полного совпадения. В частности, пути их развертывания идут в прямо противоположных направлениях, имеются и другие отличия. Выше было отмечено, что художественное произведение своим содержанием не прямо отражает действительность, а воспроизводит ее преломленно, через восприятие художника, через его оценки и отношение, его мировоззрение. Переживание воображаемого — это основная «деталь» в механизме творчества художника. И эта «деталь» наиболее ярко характеризует внутренний механизм практически-духовного освоения действительности, отличающего искусство от науки. «Своеобразие эстетического переживания именно в том, что я сознаю свое личное и непосредственное участие, оставаясь, тем не менее, отображающим субъектом, и, как отображающий субъект, переживаю себя практически действующим субъектом», — комментировал такое состояние Х.Редекер.<sup>25</sup>

Однако первым этапом художественного творчества следует считать возникновение идейного замысла художественного произведения. Художник, глубоко проникающий в жизнь, при этом может пользоваться научными понятиями и идеями, а также профессиональными терминами. Но, приступая к созданию художественного произведения, он ориентируется на широкого потребителя, на массовое сознание, которому могут быть не известны профессиональные термины и научные понятия. Чтобы воплощающие образы были понятны потребителю, идеи с самого начала, начиная с замысла, переводятся на язык сравнений, аналогий, метафор. Но замысел еще не отражает идейного содержания художественного произведения. Второй этап — конструирование художественных образов. Известно, что художник слова не срисовывает образ с конкретного человека, а конструирует, творит образ героя без конкретного образца по законам воображения. Третий этап — переход художественного образа в субъективный образ воображения. Получается своеобразная «игра в прятки»: художник, перевоплощая рациональный замысел в субъективные образы, так запрятывает замысел, что потом сам не может вычлениť его четко и однозначно. Он может лишь давать некоторую версию истолкования образов воображения, их некоторую интерпретацию. Отчуждение от художника исходной, рациональной

<sup>25</sup> Редекер Х. Отражение и действие. Диалектика реализма в художественном творчестве. М., 1971. С.37.

формы замысла – такова цена его перевоплощения в субъективные образы воображения. Этот процесс удачно подметил К.Г.Юнг, который утверждал, что автор представляет собой в глубочайшем смысле инструмент и в силу этого подчинен своему творению, по каковой причине мы не должны, в частности, ждать от него истолкования последнего. Он уже исполнил свою высшую задачу, сотворив образ. Истолкование образа он должен поручить другим и будущему. Великое произведение искусства подобно сновидению. Оно (сновидение) при всей своей наглядности никогда не истолковывает себя само и никогда не имеет однозначного толкования. «Фауст» – это символ, не простое семиотическое указание на давным-давно знакомое или его аллегория, но выражение изначально-жизненного действующего начала в немецкой душе. Таким образом, видны явные отличия в схемах творческой деятельности ученого и художника, различающихся по постановке целей – познание истины через научные методы или изображение действительности через художественные образы.

Однако из всего вышеизложенного не следует, что творчество художника и ученого резко отграничены друг от друга непреодолимым барьером. Ученый живет миром искусства так же, как живет миром своих идей. Любая наука требует «поэтического дара», но в математике, например, особенно очевидна взаимопронизанность эстетических и научно-целесообразных решений. Если, как было отмечено еще пифагорейцами, музыкальную гармонию можно проверять математикой, то почему бы и, напротив, не проверять математические решения критерием гармоничности, изящества, красоты? Такой критерий выдвигал еще А.Пуанкаре, который утверждал, что в математике «полезные комбинации – это самые красивые», что специальное эстетическое чувство играет в процессе математического творчества роль «тонкого решета», отсеивающего неверные решения.<sup>26</sup> Эйнштейн говорил об «игре ассоциаций», которая предшествует логической работе мышления. Чем более смелыми комбинациями образов, чем более отдаленными, взятыми из разных областей ассоциациями пользуется ученый, тем больше вероятности, что работа воображения выведет его за пределы «банальной реальности», позволит преодолеть теоретические предрассудки, связанные с прежними теориями, позволит преодолеть смертельную для ученого окаменелость мысли. Поэтому искусство может служить школой творческого мышления ученого именно потому, что оно идет впереди науки в развитии новых способов духовно-практического освоения мира, новых аспектов его видения, создания принципиально новых смыслов.

Пути религиозного творчества более сложны для описания. Наиболее яркая характеристика этого процесса присутствует у Н.Бердяева. «Творческий акт личности входит в космическую иерархию, освобождает от мертвенной власти низших, материализованных иерархий, расковывает бытие...».<sup>27</sup> Чаще всего механизм религиозного творчества описывается через получение пророком откровения. Д.В.Пивоваров, характеризуя модели смены религиозных убеждений, выделяет «модель откровения», «модель континуитета» и «модель ренегатства».<sup>28</sup> В нашем случае важны характеристики «модели

<sup>26</sup> Пуанкаре А. Математическое творчество. Юрьев, 1909. С.19-20.

<sup>27</sup> Бердяев Н.А. Смысл творчества. М., 1989. С. 365.



откровения» – индивид внезапно постигает новую правду, в свете которой все его прежние верования предстают заблуждениями, и он стремится резко переменить весь образ своего мышления и поведения. При этом особую роль играют личные психологические свойства и качества пророка. Эта особенность была ярко замечена еще Б.Спинозой, который утверждал в «Богословско-политическом трактате»: «В зависимости от темперамента пророчества различались следующим образом: если пророк был человек веселый, то ему были открываемы победы, мир и все, что побуждает людей к радости; если пророк был меланхолик, то ему были открываемы войны, наказания и всякие беды. По свойству же воображения пророчество разделялось таким образом: если пророк был человек со вкусом, то и душу Бога он воспринимал в изящном стиле: если же грубоватый – грубо. Если пророк был селянином, то ему представлялись быки и коровы; если же воином, – полководцы, войска; если же, наконец, он был царедворцем, – царский трон».<sup>29</sup> Однако откровение Бога не дается всем людям, это удел лишь избранных, которых выбрали высшие силы для посредничества между собою и людьми. Творчество начинается с того момента, когда пророк осознает свое избранничество и необходимость нести слово Божие людям. Оно выражается в его поэтических качествах, здесь он сродни поэту, используя в своем обращении к людям метафоры, афоризмы, притчи. Поэтому механизм религиозного творчества сродни художественному, их различает только то, что пророки открывают человечеству новые смыслы эволюции человечества. Крупнейшие пророчества ведут к возникновению новых религий. Всякий новый религиозный смысл суммирует и видоизменяет идеалы предшествующих религий. Можно смело назвать их новыми духовными смыслами, новыми идеалами. В проявленности смыслов через определенные символические модели религиозное творчество близко по своему характеру мифологическому.

Специфика мифотворчества рассматривается В.М.Найдышем. Он считает мифотворческими такие типологические результаты деятельности сознания, при которых возникает конкретно-чувственная образность. Это позволяет говорить о преемственности архаического и современного мифического сознания. «Мифотворчество – это особая специфическая деятельность духа, способная к историческому развертыванию, к многообразным инкарнациям в культуре, имеющая множество ипостасей. Мифотворчество постоянно воспроизводится в некоторых фундаментальных отношениях способа человеческой жизнедеятельности и является культурной универсалией».<sup>30</sup> С этим, конечно, следует согласиться, однако, когда далее данный автор пытается выявить его особенности, здесь возникают спорные моменты. Выделяются три особенности: первая – «миф – это всегда до- и внетеоретическое обобщение мира» в смысле того, что мифологическое сознание всегда вписано в строгую систему мифологических координат, «миф был всего лишь способом обобщения всего того опыта, который постоянно накапливался в практике». В архаических сообществах так и

<sup>28</sup> Пивоваров Д.В., Медведев А.В. История и философия религии. Екатеринбург, 2000. С.46.

<sup>29</sup> Спиноза Б. Богословско-политический трактат. М., 1957. С. 35.

<sup>30</sup> Найдыш В.М. Философия мифологии. М., 2002. С.27.

было, как подчеркивают многие этнографические исследования. Является ли «до- и внетеоретическое обобщение» достоянием современного процесса мифотворчества? Границы применения данного термина размыты и уходят своими корнями в «жизненный опыт», «обыденность», поэтому эта особенность мифотворчества очень мало что может дать для анализа креативных процессов современности.

Вторая отличительная черта, выделяемая В.М.Найдышем, следующая: «Порождаемый мифологической деятельностью сознания мифологический образ как форма обобщения имеет свои особенности. В таком образе две важнейшие функции сознания – знание и переживание – не дифференцировались, они сплавлены между собой, амальгамированы. А из этого следует принципиальная неинтерпретируемость продуктов мифотворчества».<sup>31</sup> Вследствие этого мифологические образы переживаются сознанием, но не объясняются и не интерпретируются им, выдается желаемое за действительное. С данным суждением можно согласиться тоже отчасти. В мифотворчестве действительно в больших масштабах присутствуют эмоции, работает фантазия, воображение, но, как уже нами было выше показано, эти психологические доминанты сопровождают любой творческий процесс.

Третьей особенностью становится «явно выраженная заинтересованность в продуктах мифотворчества субъекта; на них направлены его волевые интенции, они являются объектом волевого самоопределения субъекта».<sup>32</sup> Однако и эта характеристика не дает возможности четко выявить специфику исследуемого явления, так как и ученый, и художник также заинтересованы в появлении своего творческого продукта, используя при этом волевое самоопределение (картина, как известно, может создаваться в течение многих лет, опыты в лабораториях требуют множественных повторов и попыток).

Чтобы подчеркнуть отличие мифотворчества от всех проанализированных нами выше форм творчества, думается, необходимо ввести термин «мифологическое смыслообразование». Это позволяет понять мифокреативный процесс как процесс появления новых смыслов. Акт рождения нового здесь может быть понят как отдельная пространственно-временная локализация (в пространстве и времени сознания) смыслообразующего потока, поэтому необходимо считать, что и архаическое сознание и современное мифотворчество тем и отличаются, что создают новые смыслы человеческого существования как отдельного индивида, так и социума. Мифотворчество может быть результатом бессознательной имитации и осознанной реконструкции, следствием навязывания мифопорождающих представлений о действительности или косвенного внедрения в сознание готовых мифов, построенных идеологами и предназначенных для массового употребления. Миф как способ переживания и объяснения жизни и миф как художественная конструкция, миф как продукт коллективного творчества и миф как продукт индивидуальной творческой фантазии, мифы архаические и современные – это, конечно, весьма различные явления. Отождествлять их нельзя. Однако сопоставить, уже предполагая в этих различных способах

<sup>31</sup> Там же. С.30.

<sup>32</sup> Там же. С.31.

мифотворчества некие общие черты, вполне возможно. Эти черты следующие: 1. Простота, наличие особой логической схемы, выраженной через символы, наполняемые в различных культурных реалиях своими значимыми смыслами. 2. Феноменализм объяснительных схем: видимость и сущность в мифе практически не различаются, причинно-следственные связи крайне упрощаются, часть замещает целое, поверхностные взаимосвязи могут быть приняты за глубинные. 3. Антропоморфизм. 4. Дуализм, движение мысли через бинарные оппозиции. 5. А-историзм (восприятие мифа и наделение мира смыслами как единственно возможного, вечного течения событий и как единственно верного изображения этих событий). 6. Панацеизм. Смыслы мифа позволяют найти твердые основы бытия и рецепты практического действия в мире.

Подводя итоги, можно утверждать, что особенностью научного творчества является поиск и нахождение истины. В художественном творчестве создаются новые ценности, в религиозном – новые идеалы. Мифологическое творчество направлено на установление новых смыслов. Субъект архаического мифотворчества действует, скорее всего, в рамках высказанной «модели кентавра», однако один раз сотворив и внедрив в социум определенные смыслы, далее социум, ради сохранения стабильности, поддерживает их в неизменном виде, и нужен новый творец (или герой мифа – трикстер), чтобы вновь проявить мифотворческий инстинкт субъекта. Субъект современного мифотворчества чаще всего пользуется моделью «ореха», ориентируясь на уже заданные архаикой логические схемы мышления, просто перестраивая их в соответствии с измененными смыслами. Мифотворчество не проходит через этапы интуиции, догадок и экспериментов. Миф не ищет истины, не размышляет, он констатирует, структурирует, упорядочивает, вносит ясность и тем самым предоставляет покой, счастливый конец у всех неразрешенных конфликтов.

Мифологическое творчество – это динамический процесс прочувствования и осознания субъектом мифотворчества (мифологическим героем) противоречивости социальной ситуации, необходимости ее разрешения путем отыскания новых значимых параметров, задающих модель мира через диады и триады, схемы и их прочтение. Массы, получившие новую модель действия, могут быть с ней согласны или отрицать ее. Однако, в отличие от деятельности религиозных пророков, деятельность мифологического героя чаще всего одобрялась большинством населения.

## УЧЕНИЕ О МИФЕ В НЕОПЛАТОНИЗМЕ: III-IV ВВ. Н.Э.

Наиболее полную, завершенную концепцию мифа в неоплатонизме, как известно, дает Прокл (V в.н.э). Но он не был первым, кто в неоплатонической школе пытался по-новому связать миф с логосом. Ему предшествовал и Плотин, и мыслители четвертого века – Саллюстий и Ямвлих, и – надо полагать – его непосредственный учитель Сириан.

Впрочем, может быть, вся история началась намного раньше? Взглянем на народную мифологию греков... Что в первую очередь бросается тут в глаза? Как ни странно, именно «систематизм», «логический» ее характер.

Мифологическая картина мира греков строго иерархична и структурирована. Она, можно сказать, была структурирована еще «до Гесиода». Родственные связи между богами, сфера управления и влияния каждого божества строго определена. Кроме того, греческие боги были чрезвычайно яркими персонажами, каждый был наделен и узнаваемыми чертами характера, и выразительной внешностью. Эту скрытую философию народных представлений греков о богах поэтически выразительно раскрывает Ф.Ф.Зелинский в книге «Древнегреческая религия»: «Из недр земли, из расщелины скалы бьет прохладный родник, распространяя зеленую жизнь кругом себя, утоляя жажду стада и их владельца: это – богиня, нимфа, наяда. ... Своим божеством живет и *роща*, – и притом не только как таковая, но и в лице отдельных своих деревьев. И здесь мы имеем нимф, древесных нимф, *дриад*; ... божественно и одинокое дерево, если оно могуче и прекрасно – таков тот чинар на берегу афинского Илисса, под которым некогда отдыхали Сократ с Федром...»<sup>1</sup>.

Вполне естественным в связи с этим оказалось философское стремление соотнести образы народной мифологии со структурами бытия, когда они – гораздо позже – стали предметом исследования философов. Предшественники Платона еще не вступили на этот путь, но лишь наметили его. У Платона, пожалуй, философское рассуждение и мифология впервые органично дополнили друг друга и оказали взаимное влияние, историческое значение которого переоценить невозможно. Однако Платон, не создавший философской системы – в строгом смысле этого слова, – положил начало

<sup>1</sup> Зелинский Ф.Ф. Древнегреческая религия. Синто, 1993. С.14-16.

этому уникальному явлению в истории человеческой мысли. Неоплатоники же, развивая каждый в своем направлении платоновскую мысль, сформировали ее иерархию и выстроили классификацию.

А.Ф.Лосев о симбиозе философии и мифологии в неоплатонизме пишет следующее: «Превратить философские категории в человека так, чтобы между тем и другим возникло не только метафорическое или какое-нибудь поэтическое отождествление или хотя бы равновесие, – это значит превратить логическую категорию в миф. Подлинный диалектический синтез объекта и субъекта есть человек; а это значит, что философия стала мифологией, поскольку только в мифе человеческая мысль становится реальной, материальной и природной субстанцией.

Так неоплатонизм и пришел к диалектике мифа как к последнему синтезу всех объективных субстанциальных построений и субъективно-переживательных действий и аффектов».<sup>2</sup> Действительно, как невозможно описать трехмерный объект в терминах двухмерного пространства, так и философское исследование космоса в его целостности будет неполным и нестрогим, если будет учитывать только объективные или только субъективные факторы. Высшим выражением философской мысли можно назвать логически выверенное рассуждение, облеченное в живую ткань образа и символа.

В свете вышесказанного А.Ф.Лосев рассматривает философские системы неоплатоников как различные мифологии. Собственно, сама глава о позднем неоплатонизме в книге «История античной философии» имеет подзаголовок «Чувственно-материальный космос как миф».

Мы, вслед за А.Ф.Лосевым, рассмотрим здесь тех мыслителей, которых и сам Прокл полагает «экзегетами платонической эпоптеи... обладающими природой, близкой нашему вождю»<sup>3</sup>, а именно Плотина, Порфирия и Ямвлиха. Кроме того, мы считаем невозможным обойти вниманием такого важного в контексте нашей темы автора, как Саллюстий (Σαλλούστιος, IV в.н.э.).

У Плотина, мифологию которого А.Ф.Лосев называет «конструктивно-диалектической», а философию его соответственно – «конструктивной диалектикой мифологии и магизма», мы не встретим собственно мифов. Он не создает философских мифов, как это делал Платон, более того, даже встречающиеся у него толкования мифов кажутся случайными. Мы не найдем системы ни в этих толкованиях, ни в выборе толкуемых мифов. Парадокс состоит в том, что, с одной стороны, в философском творчестве Плотина на уровне основных его идей можно увидеть всю систему неоплатонизма вплоть до V–VI вв., с другой же, если буквально рассматривать тексты, там не найти ни последовательно развитой диалектики мифа, ни какого-либо магического учения. В текстах Плотина многие идеи словно бы свернуты, и последующие неоплатоники развивали их, каждый по-своему. Плотин, говоря о Божественном, прекрасно обходится без самих богов. Однако же

<sup>2</sup> А.Ф.Лосев. История античной философии в конспективном изложении. М.: Мысль, 1989. С.126.

<sup>3</sup> Прокл. Платоновская теология / Пер. с древнегреч., сост., статья, примечания, указатели, словарь Л.Ю.Лукомского. СПб.: РХГИ; Летний сад, 2001.С.8.

нигде у Плотина, будь то его тексты или же воспоминания и упоминания о нем, мы не встретим и отрицания богов.

Артур Х. Армстронг полагает, что, начиная с Ямвлиха, неоплатоники ставят перед собой две главных цели. И первой из них оказывается создание языческой теологии как строго обоснованной, логически структурированной и завершенной системы. Подобной теологии в античном мире никогда не было, более того, по самой природе античности такая система не могла бы ни возникнуть, ни существовать. Теология античности кажется внутренне противоречивой, во многом в силу собственного богатства и даже избыточности образов. «Это была теология, основанная на вдохновенных писаниях, на диалогах Платона, прежде всего на «Пармениде» и «Тимее», и на необычной мешанине под названием «Халдейские оракулы», переданной, как говорили неоплатоники, богами через Юлиана Теурга. Все они были божественными и абсолютно авторитетными».<sup>4</sup> В плане философского мышления неоплатоников интересовало логическое развитие и систематическое завершение яркой и живой, но не всегда ясной мысли Плотина. Это было осуществлено, насколько это вообще было возможно, величайшим из поздних неоплатоников Проклом. Правда, по мнению Армстронга, Проклу, как и некоторым другим неоплатоникам, недостает плотиновского чувства живого бытия. Разделяя преклонение Армстронга перед Плотиним, оставим все же ему самому скепсис в отношении последователей Плотина.

Не указывает ли на отношение Плотина к мифологии и религиозной практике знаменитое слово, произнесенное им в ответ на приглашение ученика в день праздника посетить храм: «Пусть боги ко мне приходят, а не я к ним»?<sup>5</sup> Вопреки обычному толкованию, оно, вероятно, свидетельствует вовсе не о пренебрежительном отношении мыслителя к религиозной практике («я не мог понять и постеснялся спросить, что он хотел сказать этой надменной речью», — пишет Порфирий в жизнеописании Плотина), но лишь о разумном ограничении сферы своего проникновения в божественное лишь логосом. «Мое дело — мыслить, — как бы говорит Плотин, — и в самой мысли раскрывать рациональное основание всего мифического и религиозной практики вообще».

Порфирий — первый среди неоплатоников, кто всерьез обратился к практике магии, мистики и теургии. Как истинный последователь Платона, он стремился связать в одно демонологическую практику и философское созерцание, причем последнее должно было регулировать и направлять магическую деятельность. Философию Порфирия Лосев называет регулятивно-мифологической и регулятивно-демонологической.

Сирийского неоплатоника Ямвлиха А.Ф. Лосев называет первым теоретиком теургии. Он разделяет божества на определенные категории, а последние — на триады, что позволяет Лосеву назвать его демонологию и теургическую теорию вещественно-конститутивной.

<sup>4</sup> Артур Х. Армстронг. Истоки христианского богословия. Введение в античную философию. Пер. с англ. В.А.Самойлова. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2003. С.256. Серия «Библиотека христианской мысли». Исследования. С.218.

<sup>5</sup> Порфирий. Жизнь Плотина. Цит. по: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979.

Перечислим важные для нас работы Ямвлиха: «Платоновская теология» (к сожалению, от этого текста дошло до нас совсем немногое), «О египетских мистериях», утраченная «Халдейская теология» – сам факт написания этого произведения служит дополнительным подтверждением пристального интереса Ямвлиха ко всем вопросам, касающимся теологии, «О богах»... Комментарии Ямвлиха на диалоги Платона до нас не дошли. Известно, что он относил «Пир», «Федр» и «Парменид» к «теологическим» диалогам.

Трактат «О египетских мистериях» дает нам основание считать Ямвлиха создателем теории теургии. Теургия основана на знании о структурированности мироздания, понимании иерархии уровней бытия, и чувстве связи между этими уровнями. Тот, кто способен осмыслить эту связь, вероятно, сможет и управлять ею. Существенно, что, с точки зрения Ямвлиха, не всё здесь зависит от человека. Ему следует быть открытым божественному, чтобы божественное единое, в свою очередь, могло открыться человеку.

Саллюстий (его единственное сохранившееся сочинение «О богах и о мире») – автор, у которого мы впервые встречаем определение мифа как чисто философской категории. Миф, по мнению Саллюстия, объединяет «познаваемость и непознаваемость бытия, с одной стороны, с восхождением к неоплатоническому абсолютному первоединству, а с другой стороны, с завершением в чувственном–материальном космосе».<sup>6</sup> Античная мифология, как ее понимает Саллюстий, – это символизм, всеединство и космологизм. Именно у него мифология получает свой окончательный философский смысл, поскольку здесь конструируется чувственно–материальный космос как в своей материальной и физической стихии, так и в своей душевно–жизненной и умственно выстроенной структуре. Действительно, что еще может быть сущностью философского мифа, как не адекватное отражение им космоса и в плане внутренней структуры, и в отношении внутренней динамики. Именно это и стремился сделать впоследствии Прокл – совместить и отразить в философском рассуждении естественную связность и естественную же противоречивость космоса.

Саллюстий выстраивает богов в строгую логическую систему: она состоит из четырех триад богов. Двенадцати основным богам подчинены все остальные и двенадцать космических сфер, правда, нет конкретных указаний на то, по какому принципу та или иная сфера подчинена именно этому, а не иному богу.

Важнейшее достижение Саллюстия связано с его попыткой классифицировать мифы и оценить их значение для познания. В первую очередь, он полагает, что миф совершенно необходим для познания: подобное познается подобным. Если космос – это творимый богами миф, в котором бог одновременно и открывает себя в чувственных явлениях, и скрывает себя в его глубоком значении, – миф должен присутствовать в познании.

Мифы, в свою очередь, также подразделяются на четыре вида: богословские (о сущности богов), физические (о действиях богов в природе),

<sup>6</sup> Лосев А.Ф. История античной философии в конспективном изложении. М.: Мысль, 1989. С.137.

психические (о действиях богов в душе), материальные (о низших божествах); кроме того, существуют смешанные мифы, возникающие из объединения указанных видов.

Примером богословского мифа – важнейшего для философа – является миф о Кроне, пожирающем своих детей. Пусть ужасный характер истории не смущает людей, – говорит Саллюстий. Страшная фабула лишь намекает на высокое, священное значение мифа, которое для земного существа, каким мы являемся, может представиться в оболочке ужасного. Смысл мифа о Кроне как *богословского* состоит в том, что смысл жизни божества заключен в самопознании.

Но этот же самый миф может толковаться и как миф физический, свойственный поэтам. Здесь Крон выступает олицетворением времени, которое, оставаясь незыблемым, уничтожает свои порождения – отдельные мгновения.

Примером материальных мифов (для душевных Саллюстий не приводит примеров) выступают египетские мифы о богах, которые связывают их с отдельными стихиями: Исида – это земля, Осирис – вода и так далее.

Разные мифы служат разным же целям. Философам и богословам надлежит пользоваться мифами богословскими, смысл которых раскрывается без какого-либо телесного представления.

Таким образом, Саллюстий формулирует основные положения диалектики мифа, однако делает это пока еще в общих чертах, намечает их. Лосев называет диалектику мифа Саллюстия принципиально-описательной.<sup>7</sup>

Нам представляется важным указать на то, что именно у Саллюстия философия впервые определенно выступает как мифотворчество.

Подводя итоги, скажем, что в неоплатонизме философский миф становится методом, осуществляющим само мышление, – тем, что сводит рациональную мысль с её предметом, открывает ей предмет. В качестве такого метода миф представляет собой связь всех аспектов мышления, живое и постоянно развертывающееся единство, реальную предпосылку всякой мыслительной работы.

Внутреннее сращение философской мысли с мифом, с одной стороны, и идея сопряженности всего со всем, с другой, приводят к тому, что главным принципом и способом познания сущего и приобщения к высшему благу становится теургия, позволяющая философу изменить самого себя и соотнесенные с ним сущие; изменение же такое возможно, поскольку в каждом сущем уже заключены все высшие и низшие порядки, задача лишь в том, чтобы проявить в себе высшие, подняться от низшего к высшему в себе.

Механизмом, создающим единство рационального и мифологического в неоплатонизме, становится символ как исходный принцип взаимоотношения диалектической структуры мысли и выходящего за пределы самой мысли предмета; символ предполагает и конструирование самой эйдетики мифа и – обратно – возможность демонстрации всех структур содержания в живом, жизненном материале.

<sup>7</sup> Лосев А.Ф. История античной философии в конспективном изложении. М.: Мысль, 1989. С.137.



**Грани историко-философской науки.  
К 70-летию профессора К.Н. Любутина**

**Сборник научных трудов  
Под ред. А.В. Перцева**

Подписано к печати 15.08.2005. Формат 60х84/16.  
Бумага офсетная. Печать офсетная. Гарнитура Times.  
Усл. печ. л. 15. Тираж 100 экз. Заказ №370.

Типография АТгрупп  
620000, Екатеринбург, ул. Хохрякова, 6.  
Тел.: (343) 371 53 58; (343) 219 54 87

Отпечатано в типографии АТгрупп  
620000, Екатеринбург, ул. Хохрякова, 6.